

للإمام القرافي

شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس المصري المالكي

٦٢٦ - ٦٨٤ هـ

وبحاشيته

«إدرار الشروق على أنواء الفروق»

للإمام ابن الشاط

٦٤٣ - ٧٢٣ هـ

قدم له، وحققه، وعلق عليه

عمر حسن القيام

الجزء الثاني

مؤسسة الرسالة
ناشرون

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

غاية في كلمة

الطبعة الأولى

١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م

ISBN 9953 - 4 - 0146 - 2

مؤسسة الرسالة
للطباعة والنشر والتوزيع

وطى المصيطبة
شارع حبيب أبي شهلا
بناية المسكن
هاتف: ٣١٩٠٣٩ - ٨١٥١١٢
فاكس: ٨١٨٦١٥ (٩٦١١)
ص.ب: ١١٧٤٦٠
بيروت - لبنان

Resalah Publishers

Tel: 319039 - 815112
Fax: (9611) 818615
P.O.Box: 117460
Beirut - Lebanon

Email:
resalah@resalah.com

Web Location:
Http://www.resalah.com

الفروق

أنوار البروق في أنواء الفروق

٢

بسم الله الرحمن الرحيم

الفرقُ السادس والأربعون

بين قاعدةِ ما يُطلَبُ جَمْعُه وافتراقُه

وبين قاعدةِ ما يُطلبُ افتراقُه دون جَمْعِهِ

وبين قاعـدةِ ما يُطْلَبُ جَمْعُـه دون افتراقـه(١)

المطلوباتُ في الشريعةِ ثلاثةُ أقسام:

القسمُ الأول: ما يُطْلبُ وحدَه ومع غيرِه، كالإيمانِ باللهِ تعالى ورُسُلِه، فإنَّه مطلوبٌ في نفسِه، وهو شَرطٌ في كلِّ عبادة، والشرطُ مطلوبُ الحصولِ مع المشروط، فالإيمانُ مطلوبُ الجمعِ مع كلِّ عبادة، غَيْرَ أنَّه قد يُكْتفىٰ منه بالإيمانِ الحُكْميِّ تخفيفاً على العبد، فإنَّ استحضارَه في كلِّ عبادة، وفي جميعِ أجزائِها رُبما يَشُقُّ على المكلَّف، فيُكْتفىٰ بتقدُّمه فعلاً، ثم يُسْتَصْحَبُ حُكْماً، وكالدعاءِ مطلوبٌ في نفسِه، والسجودِ في الصلاةِ مطلوبٌ في نفسه، والجَمْعُ بينهما مطلوبٌ، وكالتسبيحِ والتهليلِ، والتعظيمِ والإجلالِ، كُلٌّ منها مطلوبٌ في نفسِه، والركوعُ في الصلاةِ مطلوبٌ في نفسِه أيضاً، والجمعُ بينهما أيضاً مطلوبٌ في نفسه، ونَحْوُ هذه النظائر.

القسمُ الثاني: وهو ما يُطْلبُ مُنفرِداً دون جَمْعِهِ مع غيره، فاعلَمْ: أنَّ المطلوبَيْن في الشريعةِ قد يكونُ الجمعُ بينهما غيرَ مطلوب، وربما كان مَنْهيّاً عنه، وقد يكونُ الجَمْعُ بينهما مطلوباً كما تقدَّم، مِثالُ هذا القِسْم:

---

(١) انظر «الذخيرة» ٢/ ١٨٩ حيث ذكر القرافيُّ بعضَ مباحثِ هذا الفرق. وانظر «القواعد الكبرى» ١/ ٢٤٥ لابن عبد السلام.

قراءةُ القرآن مطلوبةٌ، والركوعُ والسجودُ مطلوبان، ومع ذلك فقد ورد
٩٨/أ النهيُ/ عن الجَمْعِ بينهما بقوله عليه السلام: «نُهيتُ أنْ أقرأَ القرآنَ راكِعاً وساجداً»[١] عكس ما وردَ في الدعاءِ مع السجودِ بقولهِ عليه السلام: «أَمَّا الركوعُ فعَظِّموا فيه الربَّ، وأما السجودُ فأَكثِروا فيه من الدعاء، فقَمِنٌ[٢] أنْ يُستجابَ لكم»[٣].

القسمُ الثالث: ما يُطلبُ جَمْعُه دونَ افتراقِه، فكالركوعِ مع السجدتَيْن في الصلاة، فإنَّ ذلك مطلوبُ الجَمْعِ، ولم يُشْرَعِ التقرُّبُ بأحدِهما منفرداً، وكالوقوفِ بعرفةَ مع رَمْيِ الجِمار، كلٌّ واحدٍ منهما مطلوبٌ مع الآخَر، وليس مطلوباً مُنفرِداً، وكالحِلاقِ مع الحجِّ أو العُمْرة، ليس قُرْبَةً على انفرادِه، والجَمْعُ بينهما قربةٌ، ونَحْوِ ذلك مما يدلُّ الاستقراءُ عليه، فهذا تمثيلُ هذه الأقسام.

---

(١) أخرج مسلم (٤٨٠) من حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: «نهاني رسولُ الله ﷺ أن أقرأ راكعاً أو ساجداً» وهو في «سنن أبي داود» (٤٠٤٥)، و«سنن الترمذي» (٢٦٤)، وصحَّحه ابن حِبَّان (١٨٩٥) وفيه تمامُ تخريجه.

(٢) في المطبوع: «فعسى» وربما كان تصحيفاً. وقولهُ: «قمِنٌ» أي: جَدير، انظر «النهاية» ٤/ ٩٧ لابن الأثير.

(٣) أخرجه أحمد ٣/ ٣٨٦، ومسلم (٤٧٩)، وأبو يعلى (٢٣٨٧)، وابن خُزيمة (٥٤٨)، وأبو عوانة ٢/ ١٧٠، وصحَّحه ابن حبَّان (١٨٩٦) من حديث ابن عباس، وتمامُ تخريجه في «المسند».
قال القاضي عياض في «إكمال المُعْلِم» ٢/ ٣٩٦: اختلف الناسُ في هذا، فذهب مالكٌ رحمه الله للأَخْذِ بهذه الأحاديث، وكره القراءة في الركوعِ والسجودِ، وكره الدعاءَ في الركوع، وأباحه في السجود، اتباعاً للحديث. وذهب طائفةٌ من العلماءِ إلى جوازِ الدعاءِ فيهما. وانظر «التمهيد» ١٦/ ١١٧-١١٩ لابن عبد البَرِّ.

وأمَّا وجهُ المناسبةِ في هذه المواطنِ باعتبارِ هذه الأحكام، فقد يحصُلُ وقد لا يحصل، فيكونُ ذلك تعبُّداً لا يُطَّلعُ على حِكْمِتِه؛ فالإيمانُ لمَّا كان الأَصْلَ في كلِّ تقرُّبٍ اشتُرِطَ جَمْعُه ليتحقَّقَ التقرُّبُ، فإنَّ التقرُّبَ بالعبادةِ فَرْعُ التصديقِ بالآمِرِ بها، والجَمْعُ بين الفرعِ وأَصْلهِ مناسب.

وأما الدعاءُ مع السجود، والثناءُ مع الركوع، فمَبْنيٌّ على قاعدة، وهي: أنَّ الله تعالى أمرَ عِبادَهُ أنْ يتقرَّبوا إليه على حَسْبِ ما جرَت العادةُ به مع الأَماثلِ والملوكِ والأكابر، فإنَّ الطاعاتِ كُلَّها، والمعاصيَ كُلَّها نِسْبتُها إلى الله تعالى نِسْبةٌ واحدةٌ لا تزيده الطاعاتُ، ولا تَنْقُصُه المعاصي، وإنَّما أمرَ عبادَه لتظهَرَ منهم الطاعةُ على حَسْبِ العادةِ مع الأكابر، ولذلك لمَّا كان السجودُ في العبادة أَبلغَ من الركوع، قال عليه السلام: «أَقربُ ما يكونُ العبدُ من رَبِّه إذا كان ساجداً»[1]، وكان بَذْلُ الدينارِ أَفْضَلَ مِن بَذْلِ الدرهمِ في الصدقةِ، لأنّه في العادة أبلغُ، وارتكابُ المشاقِّ في تَحصيلِ المأمورِ يكون مُوجِباً لمزيدِ الأَجْرِ لأنه في العادة يدلُّ على المبالغةِ في الطَّواعِية، فقال عليه السلام: «أَفْضَلُ العبادةِ أحمَزُها»[2] أي: أَشقُّها. ولمَّا جرَتْ عادةُ الناسِ مع الملوكِ أنْ يُقَدِّموا الثناءَ عليهم قبل الطلبِ منهم تَطْييباً لقلوبهم، واستعطافاً لأنفسهم، جعل الله سبحانه وتعالى الثناءَ عليه والتمجيدَ له في الركوع، وجعل الدعاءَ في السجودِ بعد الثناء، ولهذا المعنى لمّا سُئِل سفيانُ بن عُيَيْنة عن قولهِ عليه السلام: «أَفْضَلُ الدعاءِ دعاءُ يَوْمِ عرفَةَ، وأفضلُ ما قلتُه أنا والنبيون مِنْ قبلي لا إله

(١) أخرجه مسلم (٤٨٢)، وأبو داود (٨٧٥)، والنسائي ٢/ ٢٢٦ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.
(٢) سبق تخريجُه، وأنَّه مما لم يثبت مرفوعاً.

إلّا الله»[1] فقيل له: هذا الثناءُ، فأينَ الدعاءُ؟ فأنشدَ أَبياتَ أُميَّة بن [أبي] الصَّلْتِ[2]:

أأطلبُ حاجتي أم قَدْ كفاني ... حيــاؤك إنَّ شِيمَتَــك الحَيــاءُ

٩٨/ب / إذا أَثنى عليك المرءُ يوماً ... كَفـاه مــن تعــرُّضِــك الثنــاءُ

كــريــمٌ لا يُغَيِّــرُه صَبــاحٌ ... عــن الخُلُـقِ الجميـلِ، ولا مَســاءُ

يعني: فلما كانَ الثناءُ يُحصِّلُ من الكريمِ ما يُحَصِّلُه الدعاءُ سُمِّيَ الثناءُ على اللهِ تعالى دُعاءً، لأنه سبحانه أكرم الأكرمين[3].

---

(١) أخرجه مالك في «الموطأ» ١/ ١٨٨ مرسلاً من حديث زياد بن أبي زياد، ومن طريق مالكٍ أخرجه البغوي في «شرح السنَّة» ٧/ ١٥٧. قال ابن عبد البَرِّ في «التمهيد» ٦/ ٣٩: لا خلافَ عن مالكٍ في إرسالِ هذا الحديثِ، ولا أحفَظُه بهذا الإسناد مسنداً يُحتَجُّ به من وَجْه. لكنَّ الحديث يتقوّى بما أخرجه الترمذي (٣٥٨٥) من حديثِ عمرو بن شُعَيْب، عن أبيه، عن جَدِّه أنَّ النبيَّ ﷺ قال: «خيرُ الدعاءِ دعاءُ يوم عَرَفَةَ، وخيرُ ما قُلتُ أَنا والنبيُّون مِنْ قَبْلي: لا إلٰه إلّا الله وحده لا شريك له، له المُلْكُ وله الحمدُ وهو على كلِّ شيءٍ قدير» وفي إسناده حمَّاد بن أبي حُمَيْد، ليس بالقويِّ عند أَهلِ الحديثِ، لكن سنده صالحٌ في الشواهد والمتابعات، فلأَجْلِ ذلك حسَّنه بعضُ أهلِ العلم منهم شيخنا العلّامة شعيب الأرنؤوط في «شرح السنة».

(٢) الأبيات في ديوان أمية: ١٥٢ جمع وتحقيق بهجة الحديثي، قالها يمدح عبد الله ابن جُدعان أحد سادات قريش وأجوادِ العرب.

(فائدة): من طريفِ ما وقع في طبعة دار السلام ٢/ ٤١١ أن يكون أمية بن أبي الصلت هو أُمية بن عبد العزيز بن أَبي الصلت الداني، العلامة الفيلسوف، الطبيب الشاعر المُجوِّد، صاحب الكتب ولد سنة ستين وأربعمئة، وتنقّل وسكن الإسكندرية، ثم رُدَّ إلى المغرب، وكان رأساً في النجوم والوقتِ والموسيقى، مات بالمهدية في آخر سنة ٥٢٨هـ. انتهى.

فانظر إلى هذا التحقيق الباهر، واعجَب وتأمَّلْ ثم قُل: يا ضَيْعَةَ كتاب القرافيِّ!!

(٣) خبر ابن عيينة أسنده ابنُ عبد البَرِّ في «التمهيد» ٦/ ٤٣ والبيهقي في «الشُّعَب» ١/ ٤١٤ وذكراه بأتَمّ ممَّا هنا.

وقد جاءَ في الحديثِ عن رسولِ الله ﷺ حكايةً عن الله تعالى أنَّه قال: «مَنْ شَغَله ذِكْرِي عن مسألتي أعطيتُه أَفْضَلَ ما أُعطي السائلين»[1]، فهذا وَجْهُ المُناسبةِ في الثناءِ في الركوعِ والدعاءِ في السجود.

وأما المَنْعُ من الجَمْعِ بين القراءةِ والركوع، فلأنَّ القراءةَ جَعَلَ لها الشرعُ موطِناً وهو القيامُ، لأنَّه حالُ استقرارٍ يتمكَّنُ فيه الفِكْرُ من التأمُّلِ لمعاني القراءة، والاتِّعاظِ بوَعْدها ووعيدِها، والتفكُّرِ في معانيها على اختلافِها، مع حُسْنِ الإقبالِ على الله تعالى بالمُناجاة، وهذه الأَحوالُ لا تُناسبُ الركوعَ والسجودَ لِضيقِ النَّفْسِ وضَجَرِها في حالةِ الانحناء

---

(١) أخرجه بهذا اللفظ البخاري في «التاريخ الكبير» ٢/ ١١٥، والبيهقي في «الشُّعب» ١/ ٤١٣، وابن عبد البرِّ في «التمهيد» ٦/ ٤٥-٤٦ وفي إسناده صفوان بن أبي الصهباء، وبُكَير بن عتيق، قال ابن عبد البرِّ: رجلان صالحان، وليس يجيء هذا الحديث ـ فيما علمتُ ـ مرفوعاً إلَّا بهذا الإسناد. انتهى. ويَرِدُ عليه ما أخرجه البيهقي في «الشعب» ١/ ٤١٣-٤١٤ من حديثِ الضحاك بن حُمْرَةَ، عن يزيد بن حمير، عن جابر بن عبد الله وذكر الحديث مرفوعاً لكن الضحَّاك هذا ليس بثقةٍ عند النَّسائي، وقال البخاري: مُنكر الحديثِ مجهول كما في ترجمته من «ميزان الاعتدال» ٢/ ٣٢٢ فلا يُعْتَدُّ بحديثه.

هذا، وقد تناقض ابن حبَّان، فذكر صفوان بن أبي الصهباء في «المجروحين» ١/ ٣٧٦ وقال: منكر الحديث يروي عن الأثباتِ ما لا أَصْل له من حديثِ الثقات، ثم ذكر حديثه هذا، ثم عاد فذكر صفوان في «الثقات» ٨/ ٣٢١.

وقد أخرج الترمذي (٢٩٢٦) من حديث أبي سعيد الخدري قال: قال رسولُ الله ﷺ: «يقول الربُّ تبارك وتعالى: مَنْ شَغَله القرآن عن ذِكري ومسألتي، أعطيتُه أَفْضَلَ ما أُعطي السائلين، وفَضْلُ كلامِ الله على سائرِ الكلام كَفَضْل الله على خَلْقهِ» قال الترمذي: هذا حديثٌ حسن غريب، وفي نُسْخةٍ: غريب. وفي إسناده عطية العوفيُّ وهو ضعيف مجمَعٌ على ضَعْفهِ لم يوثِّقه غير ابن سعد في «طبقاته» ٦/ ٣٠٤.

بانعصار الأعضاء، وحَبْسِ النَّفَسِ، فتناسبَ المنعُ من القراءة في هٰذين الموطنَيْن، ولأنَّ القراءةَ لمَّا عُيِّنَ لها موطنٌ، ناسبَ أنْ تُعَيَّنَ بقيةُ المواطنِ لغيرِها من الثناءِ المَحْض والدعاءِ المَحْض، فإنّ القراءةَ قد لا تكونُ ثناءً، ولا دعاءً، فتشتمل الصلاةُ على جميع أنواع القُربات، ولا تختصُّ بنوعٍ معيَّنٍ، فتكونُ حينئذٍ أفضَلَ الأعمالِ كما جاء في الحديث: «أفضلُ أعمالكم الصلاة»[1].

وهذه المواطنُ الثلاثة مُناسبةُ كُلِّ واحدٍ منها لِما وُضِعَ فيه، فالقراءةُ في القيام للتمكُّن، والدعاءُ في السجودِ لفَرْطِ القُرْب، والثناءُ عليه لأنَّه عادةُ الملوك، وأما كَوْنُ الركوعِ لا يُتقرَّبُ به وحدَه بخلافِ السجدةِ الواحدة، فإنَّها شُرِعَتْ قُرْبَةً في التلاوةِ، وشُكْر النِّعَم عند مَنْ يرى سَجْدَةَ الشُّكر، فإن الشافعي رضي الله عنه يراها دون مالك[2]، فوجَهُ المناسبة في المَنْعِ من التقرُّبِ بالركوعِ وحدَه لم أقِفْ فيه على شيءٍ، ولا يبعُدُ أنه تعبُّدٌ، وكذلك أركان الحجِّ التي لا يُتقَرَّبُ بها منفردةً الغالب عليها التعبُّدُ بخلافِ الطوافِ، فإنَّه شُرِعَ قُرْبةً وحدَه دون السعي، فإنَّه لا يُشْرَعُ قُرْبَةً وحدَه، وإنْ كان قد اشتُرِطَ مع الطوافِ صلاةُ ركعتَيْنِ، وعلى هذه

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) ويحتجُّ الشافعية بحديثِ إسلام هَمْدان حين قُرِىء على النبيِّ ﷺ كتابُ إسلامِهم، فخرَّ ساجداً، ثم رفع رأسه فقال: «السلام على هَمْدانَ، السلام على هَمْدانَ» أخرجه البيهقي في «السنن الكبرى» ٢/ ٣٦٩ من حديثِ البراءِ بن عازب، وصحَّحه على شرط البخاريّ. وأما ما رُوي من أنه ﷺ رأى نُغاشياً، فسجد شكراً لله عز وجلَّ، فهو حديثٌ منقطع، وفي إسناده جابر الجُعْفيُّ ضعيفٌ. أخرجه الخطابي في «غريب الحديث» ١/ ١٦٥، والبيهقي في «السنن الكبرى» ٢/ ٣٧١.
والنغاشي والنُّغاشُ فسَّره الخطابيُّ بقوله: القصيرُ الناقِصُ الخَلْق. وانظر تمام الاحتجاج لمذهب الشافعية في «التهذيب» ٢/ ١٩٨ للإمام البغوي.

القواعدِ والفروقِ انبنى قولُ القائل: لو لم يكُن الصومُ شَرْطاً في الاعتكافِ لما صار شرطاً له بالنَّذْرِ كالصلاة[1]، لكنَّه إذا نذَر أن يعتكفَ صائِماً لزِمَه ذلك، ووجبَ الصومُ. وصحَّةُ هذا الكلام مَبني على قاعدتين.

أ/٩٩ **القاعدة الأولى**: / أنَّ النَّذْرَ لا يؤثِّرُ إلَّا في مندوب، ولمَّا أَثَّرَ النَّذْرُ في وجوبِ الصومِ مع الاعتكافِ إذا نَذَره، دلَّ ذلك على أنَّه مطلوبٌ أنْ يجمَعَ بينهما.

والقاعدةُ الثانية: أَنَّه إذا نذر أنْ يُصلِّيَ صائماً لم يلزَمْه ذلك، لأنَّ الجَمْعَ بين الصلاةِ والصومِ غيرُ مطلوب، وإنْ كان كلُّ واحدٍ منهما مطلوباً في نفسه، فلذلك لم يؤثِّر النَّذْرُ في الجَمْعِ بين الصلاةِ والصوم.

* * *

(١) اشتراط الصوم في الاعتكاف هو مذهب المالكية والأحناف وإحدى الروايتين عن أحمد، ومشهورُ مذهب أحمد والشافعيِّ أن الاعتكافَ يجوزُ بلا صَوْمٍ، وانظر تمامَ الاحتجاج لمذهب كلِّ فريق في «المغني» ٤/ ٤٥٩ لابن قدامة المقدسي.

الفرق السابع والأربعون

بين قاعدةِ المأمورِ به يصحُّ مع التخيير وقاعـدةِ المنهيِّ عنـه لا يصحُّ مـع التخيير

وسِرُّ الفَرْقِ بين هاتين القاعدتَيْن: أَنَّ المأمورَ به مع التخييرِ كخصالِ الكَفَّارةِ يكونُ الأَمرُ فيه مُتعَلِّقاً بمفهومِ أحدِها، الذي هو قَدْرٌ مُشْتَرَكٌ بينهما لصِدْقِهِ على كلٍّ واحدٍ منها[1]، فيكونُ المشتَرَكُ مُتَعلَّقَ الأمرِ، ولا تَخْييرَ فيه[2]. والخصوصياتُ هي متعلَّقُ التَّخييرِ، ولا وجوبَ فيها[3]،

(١) علَّق عليه ابنِ الشاط بقوله: قوله: «إنَّ الأمرَ في خصالِ الكفَّارةِ متعلِّقٌ بأحدِها» صحيحٌ. وقولُه: «الذي هو قَدْرٌ مُشْتَرَكٌ بينها» ليس بصحيح، فإنّه ليس مفهومُ أَحدِ الأمورِ إلا واحداً منها مُبْهَماً غَيْرَ مُعيَّنٍ، لا الحقيقةَ المُشْتَرَكَ فيها، ولو تعلَّقَ الوجوبُ بالحقيقةِ من حيث هي تلك الحقيقةُ للزِمَ شمولُ الوجوبِ لكلِّ شَخْصٍ مما فيه تلك الحقيقة، وليس الأمرُ كذلك.

وقوله: «لصدقهِ على كل واحدٍ منها». قلتُ: لا يلزَمُ من صِدْقهِ على كلِّ واحدٍ منها أن يُرادَ به الحقيقةُ المُشْتَرَكُ فيها.

(٢) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: قد تبيَّن أنَّ مُتَعلَّق الأَمرِ ليس المُشْتَرَك.

(٣) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ذلك صحيحٌ إن أرادَ مِنْ حيثُ تعيَّن كُلُّ واحدٍ منها. وإن أراد أنَّها مُتَعلَّقُ التخييرِ من حيثُ دخولُها تحت المُشْترك، فلا؛ وذلك أنه لا يَخْلو أنْ تُعْتبرَ الحقيقةُ الشاملةُ لأنواعِ الكفارة وشَبَهِها من حيث تلك الحقيقة، أو لا، فإنْ اعتُبِرَت من حيث هي تلك الحقيقة، فلا تعلُّقَ للوجوبِ بها، وإنْ لم تعتبر من حيث هي تلك الحقيقة، فلا يخلو أنَّ الأنواعَ من حيث هي تلك الأنواعُ أوْ لا، فإنْ اعتُبِرَت من حيثُ هي تلك الأنواعُ فلا تعلُّقَ للوجوبِ بها، وإنْ لم تُعْتَبرْ من حيثُ هي تلك الأنواعُ، بل مِنْ حيثُ كلُّ واحدٍ مِنها قِسْطٌ من تلك الحقيقة، فلا يخلو أَنْ تُعْتبرَ من حيث مجموعُها أوْ لا، فإنْ اعتُبِرَت من حيث مجموعُها، فلا =

فمفهومُ أحدِها الذي هو قَدْرٌ مُشْترِكٌ بينها لا يجوزُ تَرْكُه البتَّة، لأنَّ تَرْكَه بتَرْكِ الجميع، وهو خلافُ الإجماع، والخصوصياتُ متعلَّقُ التَّخْييرِ، ولا وجوبَ فيها، لأنه لا يجبُ عليه عَيْنُ العِتْق، ولا عَيْنُ الكِسْوَة، ولا عَيْنُ الإطعام، بل له تَرْكُ كلِّ واحدٍ من هذه الخصوصياتِ بفعلِ الآخَر[١]، ويخرجُ عن العُهْدةِ بِفِعْلِ المُشْتَرِكِ في أيِّها شاءَ[٢]، فإنْ أعتقَ حصلَ مفهومُ أحدِها الذي هو قَدْرٌ مُشْتَرِكٌ بينها، وكذلك إنْ كَسا، أو أطعم[٣].

وأما النَّهْيُ عن المُشْتَرِكِ الذي هو مفهومُ أحدِها[٤]، فالقاعدةُ تقتضي أنَّ النَّهْيَ متى تعلَّقَ بمُشْتَرِكٍ، حَرُمَتْ أَفرادُهُ كُلُّها، فإذا حَرَّمَ الله تعالى مفهومَ الخنزير حَرُمَ كلُّ خنزير، أو مفهومَ الخَمرِ حَرُمَ كلُّ خَمْرٍ، والسببُ في ذلك أنه لو دخل فردٌ في الوجودِ، لدخلَ في ضِمْنهِ المُشْتَرك، فيلزَمُ المحذورُ، وكذلك يلزمُ من تحريم المُشْتَرك تحريمُ جميع الأفراد[٥]. ولا يلزَمُ مِن إيجابِ المُشْتَرِكِ إيجابُ كُلِّ فَرْدٍ، بسببِ أنَّ المطلوبَ هو

= تعلُّقَ للوجوبِ بها، وإنْ لم تُعْتَبر من حيثُ مجموعُها، بل من حيثُ آحادُها، فلا يَخلو أنْ تُعتبَر من حيثُ تعيُّنها، أوْ لا، فإنْ اعتُبِرَت من حيثُ تعيُّنها، فلا تعلُّقَ للوجوبِ بها، وإنْ لم تُعْتَبَرْ من حيثُ تعيُّنُها، لكن اعتُبِرت من حيثُ إبهامُها، فهي مُتَعلَّقُ الوجوبِ من هذا الوجهِ لا غَيْرُ.

(١) قولهُ: «فمفهومُ أحدها. . . إلى قوله: بِفِعل الآخر» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله هنا صحيح غَيْرَ قوله: «فمفهومُ أحدِها الذي هو مُشْتَرك»، فإن مفهومَ أحدِها ليس المُشْتَرك، بل واحدٌ غيرُ مُعَيَّنٍ ممَّا في المُشْتَرك.

(٢) صحَّحه ابن الشاط.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ليس أحدُها هو القَدْرَ المُشْترك، بل مُبْهَمٌ غيرُ مُعَيَّنٍ ممَّا فيه المُشْترك.

(٤) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قد تقدَّم مِراراً أنَّ مفهومَ أحدِها ليس المُشْتَرك.

(٥) صحَّح ابن الشاط مقتضى هذه القاعدة.

تحصيلُ تلك الماهيَّةِ المُشْتَرَكةِ، وإذا حصلَ فَرْدٌ منها حصَلَتْ في ضِمْنهِ واستُغْنِيَ عن غيرِه، فلذلك لم يلزَمْ من إيجابِ المُشْتَرَكِ إيجابُ أفرادِه كُلِّها، فصحَّ التخييرُ مع الأَمرِ بالمُشتَرك، ولم يصحَّ التخييرُ مع النَّهْيِ عن المُشْتَرك، فهذا هو سِرُّ الفرق[1].

فإنْ قُلْتَ: قد وقعَ النَّهْيُ مع التخييرِ في الأُخْتَين، فإنَّ الله تعالى حَرَّمَ عليه إحداهما لا بعَيْنها، ولا نعني بتحريمِ المُشْتَرَكِ إلَّا ذلك، وحَرَّمَ الأُم وابنتَها من غيرِ تعيينٍ، وأوجبَ إحدى الخِصالِ في الكفَّارة، وإذا وجبَتْ
٩٩/ب واحدةٌ لا بعينها حرُمَتْ واحدةٌ/ لا بعَيْنها، فهذه صُوَرٌ كُلُّها تدلُّ على الجَمْع بين النهيِ، وبين التخيير[2].

قلتُ: هذا مُحالٌ عَقْلاً. ومن المُحالِ عَقْلاً أن يفعلَ الإنسانُ فَرْداً من جنسٍ، أو نوعٍ، أو كُلِّيٍّ مُشْتَرَكٍ من حيثُ الجملةُ، ولا يفعلُ ذلك المُشْتَرَكَ المَنْهِيَّ عنه، لأنَّ الجُزئيَّ فيه الكليُّ بالضرورة، وفاعلُ الأَخَصِّ فاعلُ الأَعَمِّ، فلا سبيلَ إلى الخُروجِ عن العُهْدةِ في النهي إلَّا بتَرْكِ كلِّ فَرْد، والتخييرُ مع النهيِ عن المُشْتَرَكِ مُحالٌ عقلاً[3].

---

(١) قوله: «ولا يلزَمُ... إلى قوله: سرّ الفرق» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله هنا غَيرُ مُسَلَّمٍ ولا صحيح، بل يلزَمُ مِن إيجابِ المُشْتَرَكِ إيجابُ كُلِّ فَرْدٍ مما فيه المُشْتركُ إذا كان المقصودُ تحصيلَ تلك الماهيةِ المشتَركة، وإنَّما لا يلزَمُ إيجابُ كلِّ فردٍ مما فيه المُشْتَركُ إذا كان المقصودُ تحصيلَ شيءٍ مما فيه المُشْتَرك.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما أُورِدَ عليه من السؤالِ وارد.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إنْ أراد بقَوْله: «ولا يَفْعلُ ذلك المُشْتَرَكَ» الحقيقةَ من حيثُ هي تلك الحقيقة، فليس بصحيحٍ، فكيف ومِنْ قاعدةِ مَنْ يُثْبِتُ ذلك أنه لا وُجودَ له في الأعيان. وإنْ أراد بقوله: «لا يفعلُ ذلك المُشْتَرَكَ» أنْ لا يفعلَ شيئاً مما فيه الحقيقة، فقوله صحيحٌ ولا يتناولُ محلَّ النِّزاع.

وأما ما ذكرتُموه من الصُّوَرِ فوَهمٌ؛ أَمَّا الأُختان، والأُمُّ وابنَتُها، فلأنَّ ذلك التحريمَ إنما تعلَّقَ بالمجموع عَيْناً لا بالمُشْتَرَكِ بين الأفراد، ولمَّا كان المطلوبُ أَنْ لا تدخُلَ ماهيَّةُ المجموعِ للوجودِ، والقاعدةُ العقليةُ: أنَّ عدَم الماهِيَّةِ يتحقَّقُ بأَيِّ جُزْءٍ كان من أجزائِها لا بعَيْنه، فلا جَرَمَ أَيَّ أُخْتٍ تركَها خرجَ عن عُهْدَةِ النَّهْي عن المجموع[١]، لا لأنه نَهْيٌ عن المُشْتَرَكِ[٢]، بل لأنَّ الخُروجَ عن عُهْدَةِ المجموعِ يكفي فيه فردٌ من أفرادِ ذلك المجموع[٣]، فهذا هو السببُ، لا أنَّ التحريمَ تعلَّقَ بواحدةٍ لا بعينِها، بل تعلَّق بالمجموع، ويخرج عن العُهْدَةِ بواحدةٍ لا بعَيْنها[٤]، فتأمَّل هذا الفَرْقَ، فخلافُه مُحالٌ عَقلاً[٥]، والشَّرْعُ لا يَرِدُ بخلافِ العقل، ولا بالمستحيلات[٦].

---

(١) علق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله هنا ليس بصحيح، فإنه لا يخلو أنْ يريدَ بالنهيِ عن المجموعِ، النَّهْيَ عن الجَمْع، أو يُريد بذلك النَّهْيَ عن الجُملة، فإنْ أراد الثاني فقولُه ليس بصحيح، فإنه يلزَمُ من النهيِ عن الجُمْلة النهيُ عن آحادِها، وإنْ أراد الأولَ وهو النهيُ عن الجَمْع، فإنه يلزَمُ منه النَّهْيُ عن كلِّ واحدٍ مُبْهم، وهو قولُ خَصْمِه، فقد لزِمَه ما أنكر.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لو كان نَهياً عن المُشْتَرَكِ لزِمَ منه النَّهْيُ عن كلِّ واحد.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إنَّما يكفي ذلك إذا كان المرادُ بالمجموعِ الجَمْعَ لا إذا كان المرادُ بالمجموعِ الجُمْلة.

(٤) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: قد سبق أنه لا يخرجُ عن العُهْدَةِ بواحدةٍ لا بعَيْنها إلّا إذا كان المرادُ تحريمَ الجمعِ، لا إذا كان المرادُ بالمجموع تحريمَ الجُملة.

(٥) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما اختاره هو المُحالُ عَقْلاً، وما خالفه هو الجائزُ عَقْلاً.

(٦) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ذلك صحيحٌ ولا يَلْزَمُ منه مقصوده.

وكذلك نقول في خِصالِ الكفارةِ: لمَّا أوجبَ الله تعالى المُشْتَرَكَ حَرَّمَ تَرْكَ الجميعِ، لأنَّه يستلزِمُ تَرْكَ المُشْتَرك[1]، فالمُحَرَّمُ تَرْكُ الجميعِ لا واحدةٌ بعَيْنِها من الخِصال[2]، فلا نَجِدُ نَهْياً على هذه الصورةِ إلا وهو مُتَعلِّقٌ بالمجموعِ لا بالمشترك[3]، فَتَأَمَّلْ ذلك، فلذلك صَحَّ التخييرُ في المأمورِ به، ولم يصحَّ في المَنْهيِّ عنه، وإنما يقَعُ في الخروجِ عن عُهْدَتِهِ لا في أَصْلِ النَّهْي[4] فتأمَّل ذلك.

مع أنّ الشيخ سيف الدين في «الإحكام»[5] له الموضوعِ في «أُصول الفقه»، حكى عن أصحابِنا صحَّةَ النهيِ مع التخييرِ كالأمر، وحكى عن المعتزلة مَنْعَه[6]، والحَقُّ مع المعتزلةِ في هذه المسألة دُونَ أصحابنا، إلاّ

---

(١) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: لو أَوْجَبَ الله تعالى المُشْتَرك لَما جاز تَرْكُ شيءٍ ممَّا فيه المُشْتَرك.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إذا كان المُحَرَّمُ تَرْكَ الجميع، لزِمَ منه تحريمُ تَرْكِ واحدةٍ لا بعَيْنِها.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قد سبق أنه إذا كان متعلقاً بالمجموع أي بالجملة فإنْ كان الوجوب، فلا بد من فعل كل واحد من آحادها، وإنْ كان التحريم، فلا بد من ترك كل واحد من آحادها.

(٤) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قد تأمَّلْتُ ذلك، وصحَّ ذلك التَّخييرُ في النَّهْي كما صحَّ في الأمرِ، ووقع في الخروجِ عن العُهْدَةِ في أَصل النَّهْي.

(٥) انظر «الإحكام في أُصول الأحكام» ١/ ٩٩ لأَبي الحسن علي بن أَبي علي بن محمد الآمدي، من فحولِ الشافعية وأذكياء المتكلمين، وبه تخرَّج العزُّ بن عبد السلام وكان يرفَعُ من قدره، مات سنة (٦٣١هـ)، له ترجمة في «سير أعلام النبلاء» ٢٢/ ٣٦٤، و«وفيات الأعيان» ٣/ ٢٩٣ و«طبقات السبكي» ٨/ ٣٠٦.

(٦) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما حكاه سيف الدين صحيح، وقولُ الأصحابِ صحيح، وقَوْلُ المعتزلة باطل.

أنْ يُريدوا التخيير في الخروجِ عن العُهْدةِ كما تقدَّم، فلا يبقى خلافٌ بين الفريقين[1].

* * *

---

(١) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: قد سبق أنَّ الأمْرَ بعكسِ ما قاله، وأنَّ الصوابَ مع الأصحاب.

الفرقُ الثامنُ والأربعون

بين قاعدةِ التخيير الذي يقتضي التسوية، وبين قاعدة التخييرِ الـذي لا يقتضي التسوية بين الأشياء المُخَيَّرِ بينها

جمهورُ الفقهاءِ يعتقد أنَّ صاحبَ الشرع أَو غيرَه إذا خَيَّرَ بين أشياءَ، يكونُ حُكْمُ تلك الأشياءِ واحداً، وأن لا يقَعَ التخييرُ إلَّا بين واجبٍ وواجب، أو مندوبٍ ومندوب، أو مُباحٍ ومباحٍ، وكذلك هو مسطورٌ في كُتب/ أُصولِ الفقه وكُتبِ الفقه، وليس الأَمرُ كذلك، بل هناك تخييرٌ يقتضي التسويةَ، وتخييرٌ لا يقتضيها[1]. وتحريرُ الفرقِ بين القاعدتين: أنَّ التخييرَ متى وقع بين الأشياءِ المتباينةِ وقعت التسوية، أو بين الجُزءِ والكُلِّ، أو أقلَّ أو أكثَرَ، لم تَقَع التسوية، ويتَّضحُ لك هذا الفرقُ بذِكْرِ أربعِ مسائل[2]: ١٠٠/أ

المسألةُ الأولى: تخييرُه تعالى بين خِصالِ الكَفَّارةِ في الحِنْثِ، اقتضى ذلك التسويـةَ في الحكم، وهـو الوجوبُ في المُشْتَرِكِ بينها ـ وهـو مفهومُ أَحدِها[3] ـ والتخييرَ في الخُصوصِيَّاتِ وهو: العِتْقُ، والكِسْوَةُ، والإطعامُ[4]، فالمشتركُ مُتعلَّقُ الوجوبِ من غيرِ تخيير[5]،

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: الصحيحُ ما اعتقده جمهورُ الفقهاء، وسُطِّرَ في كُتُبِ الفقه وأُصوله دون ما اختار هو وارتضاه.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله هنا مُجَرَّدُ دَعْوى.

(٣) قال ابن الشاط: قد سبق ما فيه.

(٤) قال ابن الشاط: ذلك صحيح.

(٥) قال ابن الشاط: لو كان المُشْتَرَكُ مُتَعلَّق الوجوبِ، لوجبَ الجميع، بل مُتَعلَّق الوجوبِ واحدٌ غيرُ مُعَيَّن.

والخصوصياتُ مُتَعلَّقُ التخييرِ من غيرِ إيجاب، وعلى كُلِّ تقدير، فحُكْمُ كلِّ خَصْلةٍ من الخِصال حُكْمُ الخَصْلةِ الأُخرى، لأنها أُمورٌ متباينة(١).

المسألةُ الثانية: قولهُ تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْمُزَّمِّلُ ۝١ قُمِ ٱلَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا ۝٢ نِّصْفَهُۥٓ أَوِ ٱنقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا ۝٣ أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ ٱلْقُرْءَانَ تَرْتِيلًا﴾ [المزمل: ١-٤]، قال العلماءُ(٢): خَيَّره الله تعالى بين الثُّلُثِ، والنِّصفِ، والثُّلُثَيْن، لأنَّ قولَه تعالى: ﴿أَوِ ٱنقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا﴾، أي: أُنقُص من النصفِ، والمرادُ الثلثُ، ﴿أَوْ زِدْ عَلَيْهِ﴾ أَي: على النصفِ، والمرادُ بالزيادة على النِّصفِ السُّدُسُ، فيكونُ المرادُ الثُّلُثَيْن، كذا وقعَ في تفسير هذه الآية. وهذا تخييرٌ وقع بين ثلاثةِ أشياءَ كخصالِ الكفَّارة، ومع ذلك، فالثلثُ واجبٌ لا بُدَّ منه، والنصفُ والثُّلثانِ مندوبانِ يجوزُ تَرْكُهما، وفِعْلُهما أَوْلى(٣)، فقد وقعَ التخييرُ بين الواجبِ والمندوبِ بسببِ أنَّ التخييرَ وقع بين أَقَلَّ وأَكثَرَ(٤)، والأَقلُّ جُزْءٌ، فهذا مُفارِقٌ للتخييرِ بين خِصالِ الكَفَّارة(٥) فتأمَّله، فهو لا يكادُ يَخْطُرُ بالبالِ لأنّ التخييرَ يقتضي التسوية مطلقاً(٦).

---

(١) قال ابن الشاط: ما قاله من أنَّ الخصوصيات مُتَعلَّق التخيير، وأنَّ حُكْمَ كلِّ خَصْلةٍ حُكْمُ الأُخرى صحيح، لا ما قاله مِن أنَّ ذلك لكونها أُموراً متباينة.

(٢) منهم الإمامُ الطبريُّ في «تفسيره» ١٤/ ١٢٤.

(٣) قولهُ: «المسألة الثانية. . . إلى قوله: وفِعْلُهما أولى» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ليس الثلثُ واجباً من حيث هو ثُلُث، ولو كان ذلك واجباً معيَّناً، وليس النصفُ والثُّلُثان مندوبَيْن، ولو كان ذلك لجاز تَرْكُهما مُطلقاً، وليس كذلك، بل لا يجوزُ تركهما إلَّا عند قِيام الثُّلُث.

(٤) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لم يقع التخيير بين الواجبِ والمندوب، وليس كَوْنُ التخييرِ وقع بين أقلَّ وأَكْثَر سبباً في ذلك.

(٥) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ليس مُفارقاً للتخيير بين خصال الكفارة، بل هما سواءٌ إلا عند من اعتراه الغَلَط، فتوهَّم أنّ الجزءَ المنفردَ المنفصلَ هو الجزءُ المُجْتَمِعُ المُتَّصِل.

(٦) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: يحقُّ أن لا يخطُر غيرُ ذلك بالبالِ، فإنَّه الأَمرُ الذي لا رَيْبَ فيه.

المسألة الثالثة: قولهُ تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُواْ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ﴾ [النساء: ١٠١]، الآيةُ. خَيَّرَ الله تعالى المُسافرَ بين ركعتَيْن وأربعٍ، والركعتانِ واجبتان جَزْماً، والزائدُ ليس بواجبٍ، لأنَّه يجوزُ تَرْكُه، وما يجوزُ تَرْكُه لا يكون واجباً، وأما الركعتان، فلا يجوزُ تَرْكُهما إجماعاً[١]، فقد وقع التخييرُ بين الواجبِ وما ليس بواجب، وهذا خلافُ المُتعارَفِ المعهودِ من القاعدةِ[٢]، وسببُه أنَّ التخييرَ وقع بين جُزءٍ وكُلٍّ، لا بين أشياءَ مُتباينة[٣].

المسألةُ الرابعة: أَجمعَتِ الأُمَّةُ على أنَّ صاحبَ الدَّيْنِ على المُعْسِرِ مُخَيَّرٌ بين النَّظِرَةِ والإِبراءِ، وأَنَّ الإبراءَ أفضَلُ في حَقِّه[٤]، وأحدُهما

---

(١) قولـهُ: «المسألة الثالثة... إلى قولـه: إجماعاً» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله مِنْ أنَّ الركعتين واجبتان جَزْماً، ليس بصحيح؛ كيف وله تَرْكُهما وإبدالُهما بأربع؟ وما قاله من أنَّ الزائدَ يجوزُ تَرْكُه، وما يجوزُ تَرْكُه لا يكونُ واجباً، ليس بصحيحٍ أيضاً، فإنّ ما ليسَ بواجبٍ يجوزُ تَرْكُـه مطلقاً، وهذا لا يجوزُ تَرْكُهُ مُطلقاً، بل يجوزُ عند فِعْلِ بَدَلِهِ، وما قاله مِن أنّ الركعتين لا يجوزُ تركُهما إجماعاً ليس بصحيح، بل يجوزُ تركُهما عند فِعْلِ بَدَلِهِما، وهـو الأربعُ، وإنَّما أوجب غَلَطَهُ توهُّمُه أنّ الركعتين المنفردتَيْن هما المجتمعتان مع الركعتين الأُخْرَيَيْن من الأربع.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لم يقع التخييرُ بين واجبٍ وغيرِ واجب، فيحقُّ أنَّ ما ادَّعاه وتوهَّمه خلافُ المُتعارَفِ من القاعدة.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ليس وقوعُ التخييرِ بين جُزْءٍ وكلٍّ سبباً فيما ذكر، وقد سبق القولُ في مِثْلِ ذلك.

(٤) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله ليس بصحيحٍ، ولا اجتمعَت الأُمَّةُ على التخييرِ هنا بوَجْهٍ أصلاً، بل النَّظِرَةُ للمُعْسِرِ مُتَعَيِّنٌ وجوبُها بنصِّ الكتابِ العزيز قال تعالى: ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ [البقرة: ٢٨٠] ولكنه لما كان لربِّ الدَّيْن إبراءُ غَريمِه منه، وإسقاطُهُ مُوْسِراً كان أو مُعْسِراً عنه، توهَّم أنّه مُخَيَّرٌ بين الأمرَيْنِ=

واجبٌ حَتْماً، وهو تَرْكُ المطالبةِ[1]، والإبراءُ ليس بواجب، والسببُ في هذا: أنَّ الإبراءَ يتضمَّن النَّظِرَةَ ـ وهو تَرْكُ المُطالبةِ ـ فصارَ من باب/ ١٠٠/ب الأقلِّ والأَكْثر[2]، وهذه المسألةُ مُستثناةٌ من قاعدتَيْن: إحداهُما قاعدةُ التخييرِ كما تقدَّم، والثانيةُ قاعدةُ: أَنَّ الواجبَ أفضَلُ من المندوب، فإنَّ المندوبَ في هذه الصورة ـ وهو الإبراء ـ أفضَلُ من الواجبِ الذي هو الإِنظار[3]، فتحرَّرَ حينئذٍ الفرقُ بين القاعدتين، وأَنَّ التخييرَ إذا وقعَ بين

= في حَقِّ المُعْسِرِ، وليس الأمرُ كذلك، ولو كان كذلك لكان تسويغُ الإِبراءِ من الدَّيْنِ مختَصًّا بالعُسْرِ.

(١) قال ابنُ الشاط: ذلك صحيحٌ، وهو معنى النَّظِرَة، ولكن لا يَلْزَمُ منه مَقْصودٌ.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ليس من بابِ الأَقلِّ والأَكثرِ، ولكنَّه مِن بابِ الأَخْذِ عند المَيْسَرةِ أو التَّرْك جُمْلةً، ولا يقال في مثل هذا: إنَّه أَقلُّ أو أَكثر إلا بنَوْعٍ من المجاز.

(٣) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: قد تقدَّم أنَّ هذه المسألةَ ليست من قاعدة التخيير، وما قاله مِن أنَّ المندوبَ في هذه الصورة أَفضَلُ من الواجبِ لم يأتِ عليه بحُجَّة، ولعلَّ الأَمرَ في ذلك على خلافِ ما زعم. وغايتُه، أَوْ غايةُ من يحتجُّ لقوله ذلك أنْ يقول: النَّظِرَةُ إراحةٌ للغريمِ من مَؤُونة الدَّيْنِ ما بَيْنَه وبين المَيْسَرة. والإِبراءُ إراحةٌ للغريمِ من مَؤُونة الدَّيْنِ بالكُلِّية، ولا شكَّ أنّ الإراحةَ الكُلِّية أعظَمُ قَدْراً من الإراحةِ غيرِ الكُلِّية، فتكونُ أعظمَ أجْراً. وما يحتجُّ به المحتجُّ من ذلك صحيح، غَيْرَ أنّ في هذا المقام قاعدةً، وهو أنّ المُعتبرَ في تفاضُل الأعمالِ المتَّحِدة تفاضلُ أحوال عامليها أوَّلاً، ثم تفاضلُ الأعمالِ أنفُسِها ثانياً، ثم تفاضُلُ أحوَالِ المُنْتفعِ بها أنّ كانت مُتَعدِّيَة النفع ثالثاً، والدليلُ على صحَّة هذا الترتيب قولُهُ ﷺ: «سبق درهمٌ مِئةُ أَلفِ درهم» فلو كان المعتبرُ أوَّلاً تفاضُلَ أَحوالِ المُنْتفع، لسبقت مئةُ الأَلفِ الدرهمَ لأنها أعظَمُ نَفْعاً بالمشاهدة، وإذا ثبتَ أنّ المُعْتَبر أوّلاً حالُ العامل، فلا رَيْبَ أنَّ تَحمُّلَ وظيفةِ الإِنظارِ التي حُمِلَ عليها، واضطر بإيجابِها عليه إليها، أَشَقُّ عليه من وظيفةِ الإِبراء الموكولةِ إلى اختياره. وهذا المعنى ـ والله أعلم ـ هو السببُ الأعظمُ في أفضليةِ الفرائضِ على غيرِها، وعلى هذا لا تنخرمُ قاعدةُ أفضلية =

المُتبايناتِ اقتضى التسوية، وبين الأقلِّ والأَكْثَرِ[1]، والجُزْءِ والكُلِّ لا يقتضي التسويةَ، بل يتحتَّمُ الأَقلُّ والجزءُ دون الزائدِ عليه.

* * *

= الواجباتِ على المندوبات، وما قالَ من كونِ التخييرِ الواقعِ بين المتباينات يوجبُ التسويةَ بين الأقلِّ والأكثرِ إلى آخرِه قد تبيَّن بُطلانُه. انتهى كَلامُ ابن الشاط.

قلتُ: الحديثُ الذي ذكره ابن الشاط: «سبق درهم» أخرجه النسائي ٥/٥٩، وابن خزيمة (٢٤٤٣)، والحاكم ١/٤١٦ وغيرهم، وصحَّحه ابن حبان (٣٣٤٧) وفيه تمام تخريجه.

(١) زيادة من المطبوع.

الفرقُ التاسعُ والأربعون

بين قاعدةِ التخييرِ بين الأجناسِ المُتباينة

وبين قاعدةِ التخييرِ بين أفرادِ الجنسِ الواحد

وتحريرُ الفرقِ بين هاتين القاعدتَيْن يرجِعُ إلى تحريرِ اصطلاحِ العُلماءِ [لا] لمعنى يترتَّبُ عليه؛ وذلك أنهم يُسمُّون خِصالَ الكَفَّارةِ واجباً مُخَيَّراً، ولا يُسمُّون تَخييرَ المُكلَّفِ بين رقابِ الدنيا في إعتاقِ الرقبةِ في كفَّارةِ الظِّهار وغيرها واجباً مُخَيَّراً، وكذلك التخييرُ بين شِياهِ الدنيا في إخراجِ شاةٍ من أربعين شاةً لا يُسمُّونه واجباً مُخَيَّراً، وكذلك دينارٌ من أربعين ديناراً، والسُّتْرةُ بثوبٍ من ثياب الدنيا[١]، والوضوءُ بماءٍ من مِياه الدنيا، وغيرُ ذلك لا يُسمُّون ذلك واجباً مُخَيَّراً، بل يَقْصُرون ذلك على خِصالِ الكفارة ونحوِها، وضابطُ الفَرْقِ بين القاعدتين ما تقدَّم من أنَّ التخييرَ متى وقع بين الأجناسِ المختلفة، فهو الذي اصطلحوا على أنه واجبٌ مُخَيَّر، ومتى وقع بين أفرادِ جنسٍ واحدٍ لا يكونُ هو المسمَّى بالواجبِ المُخَيَّرِ فالعِتْقُ والإطعامُ والكِسْوَةُ أجناسٌ مختلفة، والغَنَمُ كلُّها جنسٌ واحدٌ، وكذلك الدنانيرُ وغيرُها من النظائر، فهذا هو ضابطُ الفرق بين البابين[٢].

* * *

---

(١) في المطبوع: «من ذلك واجباً» وصوابُه ما هو مثبت.

(٢) صحَّح ابن الشاط كلام القرافيِّ في هذا الفرق والفَرْقِ الذي يليه.

الفرقُ الخمسون

بيان قاعدةِ التخييرِ بين شيئين، وأحَدُهما يُخْشى مـن عِقابـه وبين قاعـدةِ التخييرِ بين شيئين، وأحدُهما يُخْشى مِن عاقبتِه لا من عِقابه

هذا الموضعُ أَشْكَلَ على كثيرٍ من الفضلاء، وتحريرُه وبَسْطُه وتقريرُ الفرقِ بينَهما بأنْ نقول: أمَّا القسمُ الأول، فمتعذِّرُ الوُقوع، ولا يُمكنُ أن يُخَيِّرَ الله تعالى بين شيئين، وأَحدُهما يُخْشى مِن عِقابه ويقول الله تعالى: إنْ فعلْتَ هذا بعَيْنِه عاقَبْتُك، فهذا لا يجتمعُ مع التخيير أبداً، وأما ما يُخْشى مِن عاقبتهِ، فوقوعُ التخييرِ فيه مُمكنٌ وواقع، وقد وقَع ذلك فيما وقع لرسولِ الله ﷺ ليلةَ الإسراءِ، فجاءهُ جبريلُ عليه السلام بقَدَحَيْن: أحدُهما لبنٌ، والآخَرُ خَمْرٌ، فخَيَّره بين شُرْبِ أَيِّهما شاءَ، فاختار اللبنَ،
١٠١/أ فقال له جبريلُ عليه السلام:/ «اختَرْتَ الفِطْرةَ، ولو اختَرْتَ الخَمْرَ لغَوَتْ أُمَّتُك»(١) فقال جماعةٌ من الفُضلاء: الغَيُّ حَرام، والفِطْرةُ مطلوبةٌ، فكيف يُخَيِّرُ عليه السلام بين الحرامِ والمطلوبِ وجودُه؟ ومما يؤكِّدُ أنه حرامٌ أنَّ السببَ للضلالِ حرام، وشُرْبُ هذا القَدَحِ سَبَبُ ضلالِ الأُمة كما قال جبريلُ عليه السلام، فيكونُ حراماً، ومع ذلك فقد وقع التخييرُ بينَه وبينَ اللَّبَنِ، وهذا مُشْكِلٌ جدّاً، فكيف يُخَيَّرُ بينَ سَبَبِ الهداية، وسببِ الضلالة؟

---

(١) هو جزءٌ من حديثِ الإسراءِ الطويل، أخرجه البخاري (٣٨٨٧)، ومسلم (١٦٢) من حديث أنس بن مالك.

والجوابُ: أنَّ هذا مِن بابِ العاقبةِ لا من باب العِقاب، والممتنعُ هو الثاني دونَ الأول، وبَسْطُه: أنَّ العِقابَ يرجعُ إلى مَنْعٍ من الكلامِ النفسانيِّ، فهو تحريمٌ لا يجتمعُ مع الإباحةِ لأنَّه ضِدُّها، والعاقبةُ ترجِعُ إلى أثرِ قُدْرَةِ الله تعالى وقَدَرِه في الحوادث لا لخطابِهِ وكلامِهِ، فلا مضادَّة بينهما، وإنما يُضادُّ الإِذْنَ من الكلامِ المَنْعُ من الكلام حتى يصيرَ «افْعلْ»، «لا تفعَلْ»، أما أَثَرُ القُدْرةِ والقَدَرِ، فلا يضادُّ الإذْنَ بدليلِ أنَّ الأُمَّةَ مُجْمِعةٌ على أنَّ الإنسانَ يُخَيَّرُ بين سُكْنى هاتَيْن الدارَيْن مثلاً، أو تَزْويجِ إحدى هاتين المرأتين، أو شراءِ [إحدى] هاتين الفرسَيْن، فإذا اختار أحدَهما بمُقْتضى الإذنِ الشرعيِّ الناشىءِ عن الكلام النفسانيِّ أَمْكَن أن يُخْبِرَه المُخْبِرُ عن الله تعالى: أنك لو اختَرْتَ ما تركْتَ من الدارين، والمرأتيْن والفرسَيْن، لكان ذلك سَببَ ضلالِك وهلاكِ مالِك وذُرِّيَّتِك وغيرِ ذلك من سوءِ العاقبة كما جاءَ في الحديث عن رسول الله ﷺ: «إنَّما الشؤمُ في ثلاثٍ: المرأةِ، والدارِ، والفرسِ»[1]، وقال بحَمْله على ظاهرِهِ جماعةٌ من العلماء[2]. وكما جاءَ في الحديثِ الآخر أنه قيلَ له عليه السلام عن

---

(١) أخرجه البخاري (٥٧٧٢)، ومسلم (٢٢٢٥) وأبو داود (٣٩٢٢) وغيرهم من حديثِ ابن عمر رضي الله عنهما.

(٢) منهم الإمام مالك. قال أبو داود بعد الحديث (٣٩٢٢): قرىء على الحارث بن مسكين وأنا شاهدٌ، قيل له: أخبرك ابن القاسم قال: سُئِل مالكٌ عن الشُّؤم في الفرسِ والدارِ؟ قال: كم مِنْ دارٍ سكنها قومٌ فهلكوا، ثم سكنها آخرون فهلكوا. فهذا تفسيره فيما نُرى والله أعلم.

وقال الإمام الخطابي في تأويل هذا الحديث في «معالم السُّنَن» ٢/٢١٨: وأما قولهُ: «إن تكُن الطِّيَرةُ في شيءٍ ففي المرأةِ والفرسِ والدار» فإنَّ معناه إبطالُ مذهبهم في الطير بالسَّوانحِ والبوارح من الطير والظِّباءِ ونحوِها، إلَّا أنه يقول: إنْ كانت لأحدِكم دارٌ يكره سُكناها، أو امرأةٌ يكره صحبتَها، أو فرسٌ لا يُعجبُه ارتباطُه، فليفارِقْها بأن ينتقل عن الدارِ ويبيع الفرس.

دارٍ: يا رسولَ الله، سَكَنَّاها والعَدَدُ وافرٌ، والمالُ كثيرٌ، فذهبَ العدَدُ والمالُ، فقال عليه السلام: «دعوها ذَميمةً»[1]، ولو لم تَرِدْ هذه الأحاديثُ، فإنَّا نُجَوِّزُ أنْ يفعلَ الله تعالى ذلك في بعضِ الأشياءِ التي نُلابسُها، ويجعلَ عاقبتَها رديئةً، ومع ذلك لا ينافي ذلك التخييرَ الثابتَ بمُقْتضى الشرعِ، الكائنَ في جَميعِ هذه الصور، وكذلك التخييرُ الواقعُ بين القَدَحَيْن ليلَةَ الإسراء، وهو مُحَقَّقٌ، ولم يكن شيءٌ من ذلك مُحرَّماً على الرسولِ ﷺ، بل مأذونٌ بإقدامهِ عليه، ولو أقدمَ على ذلك القَدَحِ من الخمرِ لم يكن آثِماً، ولا عقابَ فيه. نعم فيه سوءُ العاقبة، وقد تقدَّم أنها ترجِعُ إلى أَثرِ

١٠١/ب القُدْرةِ والقَدَر، وما يخلقُه الله تعالى في الحوادثِ/ من الضَّرِّ والنفعِ، لا للمنعِ النفسيِّ المناقضِ للتخيير، فظهرَ الفرقُ بين التخييرِ مع سوءِ العاقبة، واتضح معنى الحديثِ الذي استشكله جَمْعٌ كثيرٌ من الفضلاء، وإنه لمَوْضعُ إِشكالٍ لولا هذا الفرقُ، والله أعلم.

* * *

---

(١) أخرجه مالك في «الموطأ» ٢/ ٧٤١ مرسلاً، وأبو داود (٣٩٢٤) من حديث أنسٍ مرفوعاً، وسكت عنه المنذري ٥/ ٣٨٢ قال ابن عبد البرِّ في «التمهيد» ٢٤/ ٦٨: هذا محفوظٌ من وجوه، ثم ذكر له غَيْرَ ما طريقٍ.

وقال الخطابي في «معالم السنن» ٤/ ٢١٩: قد يحتملُ أن يكونَ إنَّما أمرهم بتَرْكها والتحوُّل عنها إبطالاً لما وقع في نفوسِهم من أنَّ المكروه إنَّما أصابهم بسبب الدارِ وسُكناها، فإذا تحوَّلوا عنها انقطعت مادَّةُ ذلك الوَهمِ، وزال ما كان خَامَرَهم من الشُّبْهةِ فيها، والله أعلم.

الفرقُ الحادي والخمسون

بين الأَعمِّ الذي لا يستلزمُ الأخصَّ عَيْناً وبين قاعدةِ الأعمِّ الذي يستلزِمُ الأخصَّ عيناً

اشتُهِر بين النُّظَّارِ والفُضلاء في العقلياتِ والفِقهيات أنَّ الأعمَّ لا يستلزمُ أحدَ أنواعِه عَيْناً، وإنما يستلزمُ الأَعمُّ مُطْلقَ الأخصِّ، لا أَخصَّ مُعيَّناً، وإنما يستلزمُ مُطْلقَ الأخصِّ لضرورةِ وُقوعِه في الوجود، فإنَّ دخولَ الحقائقِ الكُلِّية في الوجود مُجَرَّدةً مُحالٌ، فلا بدَّ لها من شخصٍ تدخلُ فيه ومعه، فلذلك صار اللفظُ الدالُّ على وقوعِها في الوجودِ يدلُّ بطريق الالتزامِ على مُطْلقِ الأَخصِّ، وهو أخصُّ ما لا أَخَصَّ مُعيَّناً، وهذا هو القولُ المُطَّرِدُ بين الفقهاءِ والنظَّار لا يكادُ يختلفُ منهم في ذلك اثنان[1]، وليس الأمرُ كذلك، بل الأَمرُ في ذلك مُختلف، وهما قاعدتان مختلفتان[2].

وتحريرُ ضَبْطِهما والفَرْقِ بينهما: أنَّ الحقيقةَ العامَّةَ تارةً تقَعُ في رُتَبٍ مُتَرَتِّبةٍ بالأقلِّ والأَكثرِ، والجُزْءِ والكُلِّ، وتارةً تقَعُ في رُتَبٍ مُتباينة[3]؛ فمثالُ الأَوَّل: مُطْلقُ الفِعل الأَعمِّ من المرةِ الواحدةِ والمرَّات، فالمرَّةُ رُتبةٌ

(١) علَّق ابن الشاط على الكلام السابق بقوله: ما اشتُهر بين النُّظَّارِ هو القول الصحيح الذي لا يكادُ يختلفُ فيه منهم اثنان، ولا وجه هنا لـ«يكادُ».

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: بل الأمرُ كذلك، وليس الأَمرُ في ذلك بمختلف، وليس هٰهُنا قاعدتان بوجه، بل هي قاعدةٌ واحدة، فهذا الفرقُ باطل.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ذلك مُسَلَّم.

دُنيا، والمراتُ رُتبةٌ عُليا لأنها فَوقَ المرَّة[١]، ومع ذلك، فلا بُدَّ في دخولِ الفِعْلِ في الوجودِ من المرَّةِ الواحدة عَيْناً، لأنه إنْ وقعَ في المرَّات وقعَتِ المرَّةُ، وإنْ وقع مرّةً واحدةً وقعت المرَّةُ الواحدة، فالمرَّةُ الواحدةُ لازمةٌ لدخولِ ماهِيَّةِ الفعلِ بالضرورة، والماهيَّةُ العامَّةُ الكُلِّيةُ مستلزمةٌ لهذا النوعِ الأَخصِّ عَيْناً بالضرورةِ، وكذلك إخراجُ مُطْلقِ المالِ يدلُّ بالالتزام على إخراجِ الأقلِّ عَيْناً، وكذلك كُلُّ أَقلَّ مع أَكثَرَ؛ الماهيَّةُ الكُلِّيةُ مُشْتركةٌ بينهما، فيلزَمُ أحدُ نوعَيْها عَيْناً، وهو الأقلُّ بالضرورةِ كما تقدَّم فهذا ضابطُ هذه القاعدة[٢].

وأمَّا مِثالُ قاعدةِ الأَعمِّ الذي لا يستلزمُ أحدَ أنواعهِ عَيْناً، فهذا هو المَهْيَعُ[٣] العامُّ والأَكْثَرُ في الحقائقِ الذي لا يكادُ يُعْتَقَدُ غيرُه، كالحيوانِ فإنَّه لا يستلزِمُ الناطقَ ولا البهيمَ مِن أنواعهِ، مع أنه لا يُوجدُ إلَّا في ناطقٍ أو بَهيمٍ، ولا يُوجَدُ في غيرِهما. وسببُ عدم استلزامِها لأحدِهما عَيْناً تباينُهما؛ فإذا قُلنا: في الدار حَيوانٌ، لا يُعْلَمُ ما هُوَ: ناطقٌ أو بَهيم؟

---

(١) قال ابن الشاط: وذلك مُسَلَّم.

(٢) قولهُ: «ومع ذلك فلا بُدَّ. . . إلى قوله: هذه القاعدة» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما أَبعدَ قائلَ هذا الكلامِ عن التحقيقِ والتحصيل، وهل يستريبُ ذو عَقْلٍ أنه إذا دخل فِعْلٌ ما في الوجودِ مرَّاتٍ أَنَّه لم يدخُلْ فيه مرةً واحدةً، وأنه إذا دخل فيه مرَّة واحدة لم يدخل فيه مرَّات!

وكيف يصحُّ في الأَفهام شيءٌ ... إذا احتاجَ النهارُ إلى دليل

وما حَمَلَهُ على ما قاله إلا توهُّمه أنّ المرةَ الواحدةَ من الفعلِ المنفردةَ هي بعَيْنها المجتمعةُ مع أُخرى أو أُخَرَ، وليس الأمرُ كما توهَّم، كيف والمرَّةُ الواحدةُ مُقَيَّدةٌ بقيدِ الانفراد، والمرَّةُ المقرونةُ بأُخرى أو أُخَرَ مقيدةٌ بقَيْدِ الاجتماعِ، والقَيْدانِ واضحٌ تناقضُهما وضوحاً لا رَيْبَ فيه!

(٣) وهو الطريقُ البيِّن.

وكذلك/ حقيقةُ العددِ لها نوعان: الزوجُ، والفَرْدُ، وهي لا تستلزمُ ١٠٢/أ أحدَهما عَيْناً، فإذا قُلنا: مع زيدٍ عددٌ من الدراهمِ، لا تُشْعِرُ هل هي زوجٌ أو فَرْدٌ لحُصولِ التبايُنِ بين الزوجِ والفَرْد، وكذلك إذا قُلْنا لَوْنَ حقيقةٍ كُلِّيةٍ لا إِشعارَ للَفْظِها بسوادٍ ولا بياضٍ بخُصوصهِ. نَعمْ لا بُدَّ من خُصوصٍ، لكن لا يتعيَّنُ بخلافِ القِسمِ الأول يتعيَّن فيه أحدُ الأنواع[١]. وبهذا التحريرِ يظهَرُ بُطلانُ قولِ من يقول: إنَّ قَوْلَ الموكِّلَ لوكيله: بِعْ، لا دلالةَ له على شيءٍ من أنواعِ هذا اللفظ، لا ثَمَنِ المِثْلِ، ولا الفاحشِ، ولا الناقصِ، وإنَّما تعيَّنَ ثَمنُ المِثْلِ من العادةِ لا مِن اللفظ، فنقول:

أما قولُهم: إنَّ ثمنَ المِثْلِ إنَّما تعيَّنَ من جهةِ العادةِ لا مِنْ جهةِ اللفظِ فصحيح[٢]. وأما قولُهم: إنَّ اللفظَ لا إشعارَ له بشيءٍ من هذه الأنواعِ، فليس كذلك، بل يُشْعِرُ بالثمنِ البَخْسِ الذي هو مُطْلقُ الثمن، لأنه أَدنى الرُّتَب، فلا بُدَّ منه بالضرورةِ، فكان اللفظُ دالَّاً عليه بطريقِ الالتزامِ، والزائدُ على ذلك دلَّتْ عليه العادة[٣]. فظهر الفرقُ بين القاعدتَيْن،

(١) قولهُ: «وأمَّا مثالُ قاعدةِ الأعمِّ. . . إلى قوله: أحد الأنواع» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قولهُ: «فهذا هو المَهْيَعُ العامُّ الأكثرُ» ليس كما قال، بل هو المَهْيَعُ الذي لا مَهْيَعَ سواه. وقوله: «بخلافِ القِسْمِ الأول» قد تبيَّن أنَّه ليس بخلافه.

(٢) قولهُ: «وبهذا التحرير. . إلى قوله: من جهة اللفظ فصحيح» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: تسليمُه ما سلَّم صحيح.

(٣) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: لا يُمكِنُ أنْ يَفوهَ أَحدٌ بأشدَّ فساداً من هذا الكلام! وكيف يدلُّ اللفظُ على ما لا يقصدُه المتكلِّمُ به، ولا جرَتْ له عادة، ولا عُرِفَ باستعماله فيه؟ وهل يُريدُ عاقلٌ بَيْعَ مَبيعِه بالبَخْسِ من غير ضرورةٍ إلى ذلك؟ ثم كيف يكون البَخْسُ هو مُطْلقَ الثمنِ، وهو أَحدُ أنواعِ مُطْلقِ الثمن؟ وهل يُمكنُ أنْ يكونَ النوعُ هو البَخْسَ بعينه وهل يُمكنُ اجتماعُ الإِطلاقِ والتقييدِ في شيءٍ واحد، وهما نقيضان؟ هذا كُلُّه فاحشٌ لا رَيْبَ فيه. وإنَّما أَوْقعه في ذلك توهُّمه أنَّ الأقلَّ المُنْفصلَ جزءٌ من الأكثر المتَّصل، وهو باطلٌ كما سبق القولُ فيه والتنبيهُ عليه.

ويحصلُ من [هذا] الفرقِ والفرقِ المتقدِّمِ في التخييرِ أنَّ ذواتِ الرُّتَبِ مستثناةٌ من قاعدتَيْنِ: قاعدةِ التخيير، فيختلفُ الحُكْمُ مع التخييرِ، وقاعدةِ: أنَّ الأَعمَّ لا يستلزمُ الأَخَصَّ عَيْناً، فإنَّ الأَعَمَّ فيها يستلزمُ الأخصَّ عيناً[1]، فتأمَّلْ ذلك فهو من نوادرِ المباحث[2].

* * *

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لم يظهَرْ فرقٌ، والأصحُّ أنَّهما قاعدتان، بل قاعدةٌ واحدةٌ لا تتفرَّعُ، ولا تنقسمُ من الوجه الذي ذكره بوَجْه، وكذلك قاعدةُ التخييرِ التي أشارَ إليها قد تبيَّن أنه لا فَرْقَ فيها بين المُخْتلفَيْن المُخَيَّرِ بينهما، وإنْ كان اختلافُهما بالأقلِّ والأَكثرِ، والجُزْءِ والكُلِّ.

(٢) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: في اقتضائه من الخطأ إلى أبعدِ الغايات.

الفرقُ الثاني والخمسون

بين قاعدةِ خطاب غيرِ المُعيَّن، وقاعدةِ الخطابِ بغيرِ المُعيَّن

وتحريرُ الفرقِ بينهما: أَنَّ الأول لم يقَعْ في الشريعة، والثاني واقعٌ. والسببُ في ذلك، والسرُّ فيه: أنَّ خطابَ المجهولِ يؤدِّي إلى تَرْكِ الأَمرِ، ويقولُ كلُّ واحدٍ من المُكَلَّفين: ما تعيَّنَ عليَّ الامتثالُ، فإنه لم يقَع الخطابُ معي، ولا نُصَّ عليَّ، فلا أَفعلُ، فتبطلُ مصلحةُ الأَمرِ(١)،

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله مِن أنّ خطابَ غيرِ المُعيَّنِ لم يقَع في الشريعة، إنْ أراد بالخطابِ ما هو ظاهرُه من القصدِ للإفهامِ فما قاله صحيح، وإنْ أراد بالخطاب التكليفَ والإلزامَ فما قاله غيرُ صحيح، فإنه لا مانعَ من أنْ يقولَ السيدُ لجماعةِ عبيدهِ: ليفعَلْ أَحدُكم مِن غيرِ تعيينِ الفاعلِ مِنْ قِبَلي، ولا يفعلْه أحدٌ غيرُه، فمن فعلَه أثبتُه، ومن شاركَه فيه عاقبتُه، وإنْ لم يفعَلْ أحدٌ منكم ذلك الفعلَ عاقبتُكم أجمعين، فالخِطابُ في هذا المثالِ متوجِّهٌ إلى الجميعِ بأن يجتمعوا على تعيينِ أحدِهم لذلك الفعل، أو يُعَيِّنَ مَنْ شاء منهم نَفْسَه، وهكذا هو فرضُ الكفايةِ؛ الخطابُ للجميعِ والتكليفُ لواحدٍ غيرِ مُعيَّنٍ منهم، أو لجماعةٍ غيرِ مُعيَّنة منهم، وما قاله من أنّ السببَ في ذلك والسرَّ فيه: أنّ خطاب المجهولِ يؤدِّي إلى تَرْكِ الأمرِ، ليس كما قال، فإنه يريد هنا على ما يقتضيه كلامُه بَعْدُ بالخطابِ التكليفَ، ولا مانعَ منه من جهةِ العقلِ كما في المثالِ السابق، ولا من جهةِ الشرعِ كما في قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١٠٤] وكما في قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ﴾ [التوبة: ١٢٢] وكما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [النساء: ١٠٢] إلى آخرها، وكلُّ هذه الآياتِ وقعَ الخطابُ فيها للجميع، أو لمن يقومُ مقامَ الجميع، وهو النبيُّ ﷺ، والتكليفُ لم يشمَلِ الجميعَ، ولا عُلِّقَ بمُعيَّن. أما في الآيتين الأوليين فمُطلقاً، وأما في آيةِ الصلاةِ فلم يشمَلِ الجميعَ التكليفُ بإقامتِها في حالةٍ واحدة، =

ولذلك لمَّا كان خطابُ فَرْضِ الكفايةِ يقتضي من حيث اللغةُ خطابَ غيرِ المُعيَّن كقولهِ تعالى: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ﴾ [آل عمران:١٠٤]، وقولهِ: ﴿ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ ﴾ [التوبة:١٢٢] ونَحْوِ ذلك ممَّا يَقْتضي مُخاطَباً غَيْرَ مُعيَّنٍ، جعل صاحبُ الشرعِ الوجوبَ في فُروضِ الكِفايات مُتعلِّقاً بالكلِّ ابتداءً على سبيلِ الجَمْعِ، فإذا فعل البعضُ سقَطَ عن الكُلِّ[(١)]. وسببُ
١٠٢/ب تعلُّقهِ بالكُلِّ ابتداءً/ لئلاَّ يتعلَّقَ الخطابُ بغيرِ مُعَيَّنٍ مجهولٍ، فيؤدِّي ذلك إلى تعذُّرِ الامتثال[(٢)]. فإذا وجبَ على الكُلِّ ابتداءً انبعثت داعيةُ كلِّ واحدٍ

= بل توجَّه التكليفُ إلى بعضِهم بالدخول في الصلاة، وإلى الباقين في تلك الحالِ بالحراسة، ثم توجَّه التكليفُ بالدخولِ في الصلاة إلى الحارِسين أولاً، وبالحراسةِ إلى المُصلِّين أوّلًا، وهذه الآيةُ أوضَحُ الآياتِ في أنَّ التكليفَ في فرضِ الكفايةِ لا يشمَلُ الجميعَ من جهة أنّ الحالةَ تقتضي انقسامَ الجميع إلى قسمَيْن، كلُّ قِسْمٍ يقومُ بواجبٍ يتعـذَّرُ قيامُ القِسْمِ الآخَرِ به في تلك الحال لقيامهِ فيها بالواجبِ الآخَر.

وقَوْلُ مَنْ يقول: يتوجَّه التكليفُ بفَرْضِ الكفايةِ إلى الجميع، ثم يسقطُ عن البعضِ بفعلِ البعض لا دليلَ البتَّة عليه، ولا ضرورةَ من جهة العقلِ والنقلِ تدعو إليه، ولم يَحملِ القائلين بذلك القولِ عليه ألا توهمُّهم أنَّ الخطابَ بمعنى الإفهام يلزَمُ منه الخطابُ بمعنى الإلزام، أو توهُّمهم أنَّ الخطابَيْن بمعنى واحد، وليس الأمر كما توهَّموه.

(١) قولهُ: «ولذلك لمَّا كان الخطابُ... إلى قوله: سقط عن الكُلِّ» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لم يجعل صاحبُ الشرعِ الوجوبَ في فروضِ الكفايات مُتَعلِّقاً بالكُلِّ، بل بالبعضِ غيرِ المُعيَّن، ولا دليلَ على ما ذهب إليه، ولا ضرورةَ تحملُ عليه.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لا يتعلَّقُ الخطابُ بمعنى الإفهام إلَّا بالكُلِّ، والإلزامُ والتكليفُ للبعضِ، ولا يتعذَّرُ الامتثالُ على هذا الوجه، ولا يُحتاجُ إلى تعلُّق التكليفِ بالكُلِّ، ثم سقوطهِ عن البعضِ بفِعْلِ البعض.

للفعلِ ليخلُصَ عن العقاب[1]. فهذا هو خطابُ غيرِ المُعيَّن، فعُرِفَ أنَّه غيرُ واقعٍ في الشريعة.

وأمَّا الخطابُ بغيرِ المُعيَّنِ، فهو واقعٌ في الشريعة كثيرٌ جداً كالأمرِ بإخراجِ شاةٍ غيرِ مُعَيَّنةٍ، ودينارٍ من أربعين، والسترةِ بِثَوْبٍ، ولم يُعيَّن الشرعُ في هذه المواطن شيئاً من أشخاصِ ذلك المأمورِ به لتمكُّنِ المُكلَّفِ من إيقاعِ غيرِ المعيَّنِ في ضِمْنِ مُعيَّنٍ من ذلك الجنس، وقيامِ الحُجَّةِ عليه بسببِ ذلك، فلا تتعذَّرُ مصلحةُ المأمورِ به بسببِ عدم تعيينِ المأمورِ به بخلافِ عدمِ تَعْيينِ المأمورِ الذي هو المكلَّفُ، فظهرَ الفرقُ بين خطابِ غيرِ المُعيَّن، وبين الخطابِ بغيرِ المعيّن، ولنذكر من هذا الفرقِ مسألتين[2]:

المسألةُ الأولى: قولهُ تعالى: ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور:٢]، يقتضي أَنَّ المأمورَ هٰهنا غيرُ مُعيَّنٍ، وهو خلافُ ما تقدَّم. والجوابُ عنه: أنَّ الأمرَ متوجِّهٌ على الجميعِ بالحضورِ عند حَدِّ الزُّناة حتى

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: وإذا وجبَ على البعضِ غَيْرِ المعيَّنِ مع مخاطبةِ الكُلِّ على وَجْه أنهم متى أهملوا القيامَ بذلك الواجبِ كُلُّهم لزِمَهم العقاب، ومتى قام به بعضُهم المعيَّنُ بتعيينهم إياه، أو بانبعاثهِ إلى ذلك وعِلْمهم بذلك إن كان محلاً لإمْكانِ العِلمِ، أو ظَنِّهم ذلك إنْ كان محلاً يتعذَّر فيه العِلْمُ خصَّه الثواب انبعثَت داعيةُ كلِّ واحدٍ للفعل، أو العلمِ أو الظنِّ بأنَّ غيري انبعث لذلك.

(٢) قولهُ: «وأمَّا الخطابُ بغيرِ المُعيَّن. . . إلى قوله: من هذا الفرقِ مسألتين» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله مِن أنَّ الخطابَ بغيرِ المعيَّنِ كثيرٌ جداً صحيح. وما قاله من أنه بخلافِ عدمِ تعيين المأمورِ الذي هو المكلَّفُ ليس بصحيح. كما سبق، فلم يظهَر الفرقُ بين الخطابَيْن من الوجه الذي زعم.

يفعلَ ذلك طائفةٌ من المؤمنين، فيسقطُ الأَمرُ عن الباقي، وهذا ليس مأخوذاً من اللفظ، بل من القاعدةِ الإجماعية التي تقدَّمت(١).

المسألةُ الثانية: قولهُ تعالى: ﴿ ٱجْتَنِبُوا۟ كَثِيرًا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إِثْمٌ ﴾ [الحجرات:١٢]، إشارةٌ إلى ظنٍّ غيرِ مُعيَّنٍ بالتحريم، والخطابُ بغيرِ المُعَيَّنِ يجوزُ مِن حيث إنَّه غيرُ مُعيَّن(٢)، غَيْرَ أن هٰهُنا سؤالين من جهة أخرى:

السؤالُ الأول: ما ضابطُ هذا الظَّنِّ؟ فإنَّ صاحبَ الشرعِ إذا حَرَّمَ شيئاً ولم يُعَيِّنْه مِن جنسٍ، له حالتان: تارةً يدلُّ بعد ذلك على نفسِه، وتارةً يُحَرِّمُ الجَميعُ ليُجْتَنَبَ ذلك المُحَرَّم، فما الواقعُ هٰهُنا من هٰذين القِسْمَيْن؟

السؤالُ الثاني: الظنُّ يهجُمُ على النفسِ عند حُضورِ أسبابهِ، والضَّروريُّ لا يُنْهى عنه، فكيف صحَّ النهيُ عنه هٰهنا(٣)؟

والجوابُ عن الأول أنْ نقول: لنا هٰهُنا طريقان: أَحدُهما أنْ نقول: المُحَرَّمُ الجميعُ حتى يدلَّ الدليلُ على إباحةِ البعضِ، فيَخْرُجَ من العموم، كما إذا حَرَّم الله تعالى أُخْتَه من الرَّضاعة واختلطت بأجنبياتٍ، فإنَّهُنَّ يَحْرُمْن كُلُّهنَّ، وكذلك المَيْتَةُ مع المُذَكَّيات إذا اختلَطْنَ، فإذا دلَّ الدليلُ بعد ذلك على إباحةِ الظن عند أسبابهِ الشرعية لابَسْناه ولم نَجْتَنِبْه، وكان ذلك تَخصيصاً لهذا العُموم، وذلك كالظنِّ المأذونِ فيه عند سماعِ

---

(١) علّق ابن الشاط على المسألةِ الأولى بقوله: ما قاله في هذه المسألةِ ليس بصحيحٍ لما سبق بيانه.

(٢) علّق ابن الشاط على المسألةِ الثانية بقوله: هكذا وقع هذا اللفظ، ولعلّه فيه تصحيف، أو فيه تغيير.

(٣) قد قرَّر العزُّ بن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ٢/ ١١٢: أن النَّهي عن الظنِّ مع قيامِ أسبابهِ المثيرةِ له لا يصحُّ، لأنَّه تكليفٌ لاجتنابِ ما لا يُطاقُ اجتنابه.

البيِّناتِ، والمُقوِّمين، والمُفْتين، والرواةِ/ للأحاديث، والأَقْيسةِ الشرعية، ١٠٣/أ
وظاهِرِ العُمومات، فإنَّ هذه المواطنَ كُلَّها تُحَصِّلُ الظُّنونَ المأذونَ في العملِ بها، فأَيُّ شيءٍ من الظنونِ دلَّ عليه اعتبَرْناه، وما لا دليلَ عليه أبقَيْناه، تحت نَهْيِ الآية.

الطريقُ الثاني في الجواب عن هذا السؤال أن نقول: لا نقولُ بالعمومِ في تحريمِ جميع الظنون، بل نقولُ: هذا البعضُ المُشارُ إليه بالتحريم من الظنِّ بعَيْنِه في الأَدلةِ الشرعية، فمَهْما دلَّ دليلٌ على تحريمِ ظنٍّ حَرَّمْناه، كالظنِّ الناشىءِ عن قولِ الفاسقِ والنِّساءِ في الدماء وغيرِها من المثيراتِ للظنِّ التي حُرِّمَ علينا اعتبارُ الظنِّ الناشىءِ عنها، وما لم يدلَّ فيه دليلٌ على تحريمِهِ، قلنا: هو مُباحٌ عَمَلاً بالبراءةِ، فهذا هو الجوابُ عن السؤالِ الأول[١].

وأما الجوابُ عن السؤالِ الثاني فنقول قاعدةً وهي: أنَّ الخطابَ في التكليفِ لا يتعلَّقُ إلَّا بمقدورٍ مُكْتَسَبٍ دون الضَّروريِّ اللازمِ الوقوع، أو اللازمِ الامتناع، فإذا وردَ خطابٌ، وكان مُتَعلَّقه مقدوراً، حُمِلَ عليه نَحْوُ ﴿أَقيموا الصلاة﴾ أو غيرَ مقدورٍ، صُرِفَ الخطابُ لثَمَرتِهِ، أو لسببِهِ، ومثالُ ما يُحْمَلُ على ثمرتهِ قولهُ تعالى: ﴿وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ ٱللَّهِ﴾ [النور: ٢]، فالرأفةُ أَمرٌ يهجُمُ على القلب قَهْراً عند حصولِ أسبابها، فيتَعيَّنُ الحَمْلُ على الثمرةِ والآثار، وهو تنقيصُ الحَدِّ، فيصيرُ معنى الآية: لا تَنْقُصوا الحَدَّ. قاله ابن عباس[٢]، ويكون من مجازِ التعبيرِ بالسَّبب عن المُسَبَّب.

---

(١) قولهُ: «غَيْرَ أنَّ هٰهُنا سؤالَيْن.. إلى قوله: فهذا هو الجوابُ عن السؤال الأول» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: الطريقان اللذان ذكَرهما مُحْتَملان، غَيْرَ أنَّ الأوَّلَ عندي أَظْهَرُ وأقوى، والله أعلم.

(٢) قال ابن كثير في «التفسير» ٦/ ٧: وليس المنهيُّ عنه الرأفة الطبيعيّة وإنَّما هي الرأفةُ التي تحملُ الحاكمَ على تَرْكِ الحدِّ، فلا يجوزُ له ذلك.

ومثالُ ما هو غيرُ مقدورٍ ويُحْمَلُ على سَبَبِهِ قولهُ تعالى: ﴿۞ وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، والمغفرةُ مضافةٌ إلى الله تعالى ليست مقدورةً للعبد، فيتعيَّنُ الحَمْلُ على سببِ المغفرةِ، فيَصيرُ معنى الآيةِ: سارِعوا إلى سببِ مغفرةٍ من ربكم، فيكونُ ذلك من باب الإضمار، أو عَبَّرَ بالمغفرة عن سَببها مِن مجازِ التعبيرِ بالمُسَبَّبِ عن السببِ، عكس الأول.

وقولهُ تعالى: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق: ١]، والطلاقُ الذي هو التحريمُ غيرُ مقدورٍ للعبدِ، لأنه كلامُ الله تعالى وصِفَتُه القديمةُ، فيتعيَّنُ حَمْلُه على سَببهِ الذي هو قولُ الزوج: أنتِ طالق، ويكون ذلك من باب التعبيرِ بالسَّببِ عن المسبَّب. وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٢]، والموتُ لا يُنْهى عنه فيتعيَّنُ حَمْلُه على سَببٍ يقتضي حُصولَ الموتِ في حالةِ الإسلام، وهو تقديمُ الإسلام قبل ذلك، والتصميمُ عليه، فيأتي الموتُ حينئذٍ في حالة الإسلام، وهو كثيرٌ في
١٠٣/ب الكتابِ والسنةِ ولسانِ العرب،/ فكذلك هٰهُنا، لمَّا تعذَّرَ حَمْلُ الأمرِ على الظنِّ نَفْسِه، تعيَّنَ حملهُ على آثارِه من بابِ التعبيرِ بالمُسَبَّبِ عن السبب، وآثارُه التحدُّثُ عن الإنسان بما ظُنَّ فيه، أو أَذِيَّتُه بطريقٍ من الطرقِ، بل يُكَفُّ عن ذلك حتى يُوجَدَ سَببٌ شَرعيٌّ يُبيح ذلك[١].

* * *

---

(١) علَّق ابن الشاط على جوابِ السؤال الثاني بقوله: ما قاله في ذلك صحيحٌ ظاهر.

الفرقُ الثالثُ والخمسون

بين قاعدةِ إجزاءِ ما ليس بواجبٍ عن الواجب وبين قاعدةِ تعيُّن الواجب

أما إجزاء ما ليس بواجب عن الواجب، فهو خلافِ الأَصل؛ فلو صلَّى الإنسانُ ألفَ ركعةٍ ما أجزأتْ عن صلاةِ الصبح، ودفعَ ألفَ دينارٍ صدقةً لا تُجزىءُ عن دينارِ الزكاة، وغيرُ ذلك، ووقع في المذهبِ في سبعِ مسائل[1]:

الأولى: إذا توضَّا مُجَدِّداً، ثم ذكر أنه كان مُحْدِثاً هل يُجْزئه أمْ لا؟ قولان، والمذهبُ عدَمُ الإجزاءِ[2].

الثانيةُ: إذا اغتسلَ لجُمْعتهِ ناسياً لجَنابته، المذهبُ عَدَمُ الإجزاءِ. وقيل: تُجْزىء.

الثالثة: إذا نَسِيَ لُمْعَةً من الغَسْلةِ الأولى في وُضوئه، وكان غَسَلَها بنيَّةِ الفرض، هل تُجْزِئه إذا غسل الثانيةَ بنيَّةِ السنَّة؟ قولان في المذهب، ومقتضاه عَدَمُ الإجزاء كالتجديدِ.

الرابعة: إذا سَلَّمَ من اثنتين ساهِياً، ثم قام فصلَّى ركعتين بنِيَّةِ النافلةِ، هل تُجزئاه عن ركعتَي الفرض أَم لا؟ قولان.

---

(١) انظر «الذخيرة» ١/٢٤٧ حيث ذكر هذه السبعَ المسائلِ، وأضاف إليها ثامنةً وهي من توَّضأ احتياطاً ثم تيقَّنَ الحدَث.

(٢) لأن المالكيةَ والشافعيةَ والحنابلةَ يشترطون النيّة لصحة الوضوء. انظر «المغني» ١/١٥٦ لابن قدامة.

الخامسة: إذا ظَنَّ أنه سَلَّمَ مِنْ فَرْضهِ، فصلَّى بَقِيَّةَ فَرْضهِ بنيةِ النافلةِ هل يُجْزئه أمْ لا؟ قولان.

السادسةُ: إذا سَها عن سجدةٍ من الركعةِ الأولى، وقامَ إلى خامسةٍ ساهِياً، هل تُجْزئُه عن الركعةِ التي نَسِيَ منها السجدةَ؟ قولان.

السابعةُ: إذا نَسِيَ طوافَ الإفاضةِ وقد طافَ طوافَ الوَداع وراحَ إلى بلدهِ، أجزأهُ طوافُ الوداع عن طوافِ الإفاضة. فهذا هو الذي رأيتُه وقَع من هذه القاعدةِ في المذهب[1].

---

(١) علَّق ابن الشاط على كلام القرافيِّ من بدايةِ هذا الفرقِ إلى قوله: «في المذهب» بقوله: إجزاءُ ما ليس بواجبٍ عن الواجبِ خلافُ الأَصل كما قال. وذكرَ ما وقع في المَذْهب من ذلك وفيه قولان: مسألةُ المُجَدِّد، والمُغْتسلِ للجمعةِ ناسياً للجنابة، وناسي اللُّمْعَةِ من الغَسْلةِ الأولى، وهذه الثلاثُ مسائلَ من الطهارة، ويحتملُ عندي أنْ لا يكونَ القائلُ بالإجزاء في هذه بنى قَوْله على هذا الأصل، بل على أنّ كلَّ واحدٍ من المُوقِعين لهذه الطهارات إنَّما أرادَ بها إحرازَ كمالِها، والكمالُ في رأيه يتضمَّنُ الإجزاءَ بخلاف رأيِ غيرِه من أنّ الكمالَ لا يتضمَّنُ الإجزاءَ، فيكونُ الخلافُ في الإِجْزاءِ وعَدَمِه مَبْنياً على الخلاف في ذلك، فلا تكونُ ثلاثَ مسائلَ من إجزاءِ ما ليس بواجبٍ عن الواجبِ من هذا الوجه، ويحتملُ أنْ لا يكونَ القائلُ أيضاً بالإجزاءِ بنى قولَه على ذلك الأصل، بل على أنّ الطهارةَ لا يُشْتَرطُ فيها تعيينُ نيّةِ الفرض، ولا نِيّةِ النفل، فلا يكون على هذا مِنْ إجزاءِ ما ليس بواجب عن الواجب.

وأما مسألةُ المُسَلِّمِ من اثنتين والظانِّ أنه سَلَّمَ، فمن ذلك أعني من إجزاءِ ما ليس بواجب عن الواجب على أحدِ القولين.

وأما السادسةُ، وهي مسألةُ الساهي عن سجدةٍ من الأولى القائمِ إلى خامسة، فيحتملُ أيضاً أن لا يكونَ من إجزاءِ ما ليس بواجبٍ عن الواجب من جهة أنه إنَّما قام في الخامسة لأداءِ بقيةِ فَرْضِه فيما يعتقد.

وأما السابعةُ، وهي ناسي طوافِ الإفاضةِ فمن تلك لكنه لم يذكر فيها قولين، وهي محلٌّ لاحتمالِ الخلاف والله أعلم.

وأمَّا قاعدةُ تَعيُّنِ الواجبِ فليس على خلافِ الأصل؛ وتحريرُه: أنه حينئذٍ يعتقدُ أنَّ المرأة والعبدَ والمُسافرَ ونحوَهم لمَّا لم تجِبْ عليهم الجُمُعةُ، فإذا حضروها أجزأَتْ عنهم مع أنها غيرُ واجبةٍ، فيكونُ من باب إجزاءِ ما ليس بواجبٍ عن الواجب، وليس كذلك، بل الواجبُ عليهم إحدى الصلاتَيْن: إمَّا الظُّهرُ، وإما الجمعة، فالواجبُ هو القَدْرُ المُشْتَرَكُ بين الصلاتَيْن، وهو مفهومُ إحداهما كالواجبِ في خِصالِ الكَفَّارة إحدى الخصال، فإذا أحرمَ العبدُ بالجُمعة فقد أحرَم بإحدى الصلاتين، وعَيَّنَ ذلك المُشْتَرَكَ في أَحدِ نوعيه كما يُعَيِّنُ المُكَفِّرُ إحدى الخِصالِ بالعِتْقِ، فهو مُعَيِّنٌ للواجبِ لا فاعلٌ لغيرِ الواجب من كل وجه فأجزأه عن

١٠٤/أ الواجب، بل غيرُ الواجبِ هٰهُنا/ هو خصوصُ الجُمعةِ لا مُطْلَقُ إحدى الصلاتين، فالجمعةُ مُشْتَمِلةٌ على أمرين: خصوصٌ غيرُ واجبٍ، [وهو كونُها جُمُعةً، وعُمومٌ واجبٌ، وهو كَوْنُها إحدى الصلاتَيْن، فأَجزأتْ عن الواجبِ](١) من جهةِ عمومِها الواجبِ لا من جهةِ خصوصِها الذي ليس بواجب كما أنَّ المُكَفِّرَ عن اليمينِ بالعِتْقِ في عِتْقِه أمران: خُصوصٌ وهو كَوْنُه عِتْقاً، وعُمومٌ وهو كَوْنُه إحدى الخصالِ الثلاثِ، فيُجزىءُ العِتْقُ عنه من جهةِ عمومهِ الواجبِ، لا من جهة خُصوصه الذي ليس بواجب، وهذا ليسَ على خلافِ الأصلِ بخلافِ القاعدة الأولى في الامتناع، ويتمهَّدُ الفرقُ بأربع مسائل(٢):

---

(١) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستُدْرِك من المطبوع.

(٢) قولهُ: «وأمَّا قاعدةُ تعيُّنِ الواجب... إلى قوله: بأربع مسائل» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك صحيح إلا قَوْلَه: فالواجبُ هو القَدْرُ المُشْتركُ بين الصلاتَيْن، وهو مفهومُ إحداهما، فإنه ليس القَدْرُ المُشْتَرَكُ هو مفهومُ إحداهما، بل مفومُ إحداهما واحدةٌ غيرُ مَعَيَّنَةٍ من الصلاتين.

المسألةُ الأولى: قالوا: العبدُ لا يؤمُّ في الجُمُعةِ، لأنَّ المَذْهَبَ أَنَّ المُفْتَرِضَ لا يأتَمُّ بالمُتَنَفِّلِ[1]، فقيل: إذا حضرَها صارَ من أهلها، ووجبت عليه بالشروعِ فصار مُفْتَرِضاً، فما ائتمَّ الحرُّ إلَّا بمفترض.

فإن قيل: إنما تجبُ بالشروعِ، فيكونُ الشروعُ غيرَ واجبٍ، فيقع الائتمامُ به فيه، وهو غيرُ واجب.

قيل: فإذا كان الشروعُ غيرَ واجبٍ فقد أجزأه تكبيرةُ الإحرام، وهي غيرُ واجبةٍ عليه، فخُصوصُ الجُمُعةِ غيرُ واجب، وغيرُ الواجبِ لا يُجزىءُ عن الواجب، فكيف أجزأته تكبيرةُ إحرامهِ؟

فقيل: تكبيرةُ الإحرامِ أيضاً فيها خُصوص، وهو كونُها بالجُمعة، وعمومٌ وهو كَوْنُها تكبيرةَ إحرام، فالواجبُ على العبدِ تكبيرةُ إحرام: إمَّا بالجُمعةِ، وإمَّا بالظُّهْر، فإذا أَحرمَ بالجمعةِ فقد عَيَّنَ الواجبَ عليه في إحرام خاصّ، وكذلك نقول: إذا أحرمَ بالظُّهرِ الرُّباعيةِ أيضاً، خُصوصُ إحرامِه غيرُ واجب، بل تَعيينٌ للواجب، وإذا عَقَلْتَ ذلك في تكبيرةِ الإحرام، فاعقلْه في بقيةِ أركان الصلاة؛ ففي الركوع خُصوصٌ غيرُ واجب، وعمومٌ واجبٌ، وهو مُطلقُ الركوع، وفي السجودِ خُصوصٌ غيرُ واجبٍ وهو كَوْنُه في جُمعةٍ، أو في ظُهرٍ، وعمومٌ واجب، وهو مُطلقُ السجود، وكذلك بقيةُ الأركان، فيكون الحُرُّ إذا اقتدى به، الخُصوصياتُ عليه واجبةٌ، وهي على العبد غيرُ واجبةٍ، تكونُ من باب اقتداءِ المُفْتَرِضِ بالمُتَنفِّل، فيمتنعُ ذلك على المذهب.

---

(١) انظر «المعونة» ١/ ٣٠٤ للقاضي عبد الوهَّاب حيث ذكر اختلاف المالكية في جوازِ إمامةِ العبد في الجمعة. فعن ابن القاسم: لا تجوز، وعن أشهب: تجوز.

واعلم أنَّ مُقتضى هذا البحثِ أن لا يقتديَ الحرُّ بالعبدِ في ظُهرِ يومِ الجمعة إذا صلاَّها أربعاً أيضاً، لأنه غيرُ مفترضٍ بالخُصوصيات بخلافِ الاقتداءِ به في ظُهرِ غيرِ يومِ الجمعة، فإنه مفترضٌ بالخصوصيات والعُمومات، فاستوى الحرُّ معه في ذلك، فصحَّ الاقتداءُ مع أني لم أذكرُ أنِّي رأيت هذا الفَرْعَ منقولاً غير أنه مُقتضى المذهب، ويلحقُ بالعبدِ في هذه المباحثِ المسافرُ والمرأةُ ونحوُهما حَرْفاً بحرفٍ، ولا حاجةَ إلى تعديدِ المسائل بذِكْرِها[1].

١٠٤/ب **المسألةُ الثانية**: / المسافرُ في رمضانَ يجبُ عليه أحدُ الشهرين: إمَّا شهرُ الأداء، أو شهرُ القضاء[2]، فإذا اختار صومَ رَمضانَ فهو فاعلٌ لخصوصٍ غيرِ واجبٍ، وهو كَوْنُه رمضانَ، وعمومٍ واجبٍ وهو كونُه أحدَ

(١) علَّق ابن الشاط على المسألة الأولى بقوله: ما قاله فيها غيرُ صحيحٍ، فإنه جعلَها من الواجبِ المُخَيَّرِ، ومُوْقِعُ نَوْعَي الواجبِ المُخَيَّرِ، أو أنواعِه لا يُوْقِعُ إلا واجباً، فالعبدُ إذا اختارَ إيقاعَ الجُمُعةِ لا تقَعُ إلا واجبةً، فالحُرُّ إذا اقتدى به لم يكن مُفْترِضاً ائتمَّ بمُتَنفِّل، فينبغي أن يصحَّ اقتداؤه به، وما قاله مِن أنَّ الخصوصاتِ غيرُ واجبةٍ مُسَلَّمٌ، لكن من حيث هي خُصوصاتٌ مُعيَّناتٌ لا من حيثُ هي داخلةٌ تحتَ العُموم، فإنَّ العُمومَ على ما التزمه هو واجبٌ، وهل يُمكنُ إيقاعُ العامِّ من حيث هو عام؟ هذا لا سبيلَ إليه، وإنما يقعُ من حيث الخصوصُ الشخصيُّ خاصةً لا يُمْكنُ غير ذلك بوجه. فالعامُّ على هذا لا يقَعُ إلا في الخاصِّ، وهذا كُلُّه مُجاراةٌ له على تسليمِ أنَّ الوجوبَ في الواجبِ المُخَيَّرِ يتعلَّقُ بالمعنى العامِّ من حيث هو عام، وذلك عند التحقيقِ غيرُ صحيح، وإنما هو ـ أعني الوجوبَ ـ متعلِّقٌ في الواجبِ المُخيَّرِ بواحدٍ غيرِ مُعيَّن مما فيه المعنى العام الذي يقال له المُشتَرك، وعلى هذا لم يتعلَّق الوجوبُ في الواجبِ المخيَّرِ إلا بخصوصٍ، لكنه خصوصٌ غيرُ معيَّن من قبل الآمِر، وتعيُّنه موكولٌ إلى خِيرةِ المأمورِ، هذا هو الصحيحُ لا ما سواه.

(٢) صحَّح ابن الشاط هذا الكلام.

الشهرين، فأجزأ عنه من جهةِ كَوْنِهِ رمضانَ[١]، وكذلك إذا اختار شهرَ القضاءِ، خُصوصُه ليس واجباً عليه، غَيْرَ أنه يتعيَّنُ عليه خصوصُ القضاءِ لتعذُّرِ غيرِه، لا لأنَّه واجبٌ بخصوصه كما يتعيَّنُ آخِرُ وقتِ الصلاة لتعذُّر ما قبله، وتعذُّرِ غيرِه لأنَّه واجبٌ بطريقِ الأصالة[٢]، ففَرْقٌ بينَ قضاءِ رمضانَ على المُفَرِّطِ الذي يتعيَّنُ في حَقِّه الأَداء، وبين القضاءِ في حقِّ المسافر، أنَّ القضاءَ على المُفَرِّط واجبٌ بخصوصهِ وعمومهِ بسببٍ واحد، وهو الفِطْرُ في رمضان، وعلى المسافرِ بسببين:

أحدُهما: رؤيةُ الهلال فإنها أوجبَت العُمومَ الذي في القضاء، وهو كونه أحدَ الشهرين.

وثانيهما: خروجُ شهرِ الأَداء، ولم يَصُمْ فيه، فإنه يُوجبُ خُصوصَ القضاءِ فتأمَّل الفرق[٣].

---

(١) قولهُ: «فإذا اختار. . . إلى قوله: من جهةِ كَوْنه رمضان» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله هنا ليس بصحيح، بل إذا اختار صيامَ رمضانَ فهو فاعلٌ لخصوصِ واجبٍ. وكيف لا يكون واجباً، وهو قد عَيَّنه لإيقاعِ الواجب كما فُوِّضَ إليه تعيينُه؟ وقولُه: «فأجزأ عنه من جهة أنه أحدُ الشهرين» صحيح. وقوله: «لا من جهة كونهِ رمضانَ» غيرُ صحيح، وهل رمضانُ إلا أحدُ الشهرين؟ وهل أَحدُ الشهرين إلا رمضان؟

(٢) صحَّح ابن الشاط هذا الكلام.

(٣) قولهُ: «ففرقٌ بين قضاء رمضان. . . إلى آخرِ المسألة» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: أما قولهُ: «إنَّ القضاءَ على المُفرِّطِ واجبٌ بخُصوصه، وعمومهِ بسببٍ واحدٍ» فصحيحٌ، وأما قوله: «وعلى المسافرِ بسَبَبَيْن: أحدُهما: رؤيةُ الهلالِ، فإنَّها أوجبَت العُمومَ في القضاءِ، وهو كونُه أَحَدَ الشهرين»، فلم تُوجبِ الرؤيةُ العمومَ، فإنّ العمومَ من حيث هو عمومٌ لا يتعلَّقُ به الوجوب، وليس العمومُ هو كَوْنُه أَحدَ الشهرين، بل أحدُ الشهرين خصوصٌ غيرُ مُعيَّن.

المسألةُ الثالثة: المريضُ إذا كان يقدرُ على الصومِ لكن مع مشقَّةٍ عظيمة لا يَخْشى معها على نفسِه، ولا عضوٍ من أعضائه، فهذا يسقطُ عنه الخطابُ بخصوصِ رمضانَ لأَجْلِ المشقة، ويبقى مُخاطباً بأحدِ الشهرين: إمَّا شَهْرُ الأَداءِ، أو شَهرُ القضاء، ويتعيَّنُ القضاءُ في حَقِّه بالسببين المتقدِّمَيْن كما تقدَّم في مسألة العبدِ حَرْفاً بحرف، فإنْ كان يخشى على نفسهِ، أو عُضوٍ من أعضائه، أو منفعةٍ من منافعه، فهذا يحرُم عليه الصوم، ولا نقول: إنّه يجبُ عليه [أَحدُ] الشهرين، بل يتعيَّنُ الأَداءُ للتحريم، والقضاءُ للوجوب إنْ بَقيَ مُسْتَجْمعَ الشرائطِ سالمَ الموانعِ في زمان القضاء[1]، فإنْ أَقدمَ وصام، وفعل المُحَرَّمَ لا يُمكنُ أنْ يُقال: إنه عَيَّنَ الواجبَ بعد عُمومهِ كما تقدَّم، فهل يُجْزِئُ عنه؟ قال الغَزالي في «المُسْتصفى»[2]: يحتملُ عَدَمَ الإجزاءِ، لأنَّ المُحَرَّمَ لا يُجزىءُ عن الواجب، ويحتملُ الإجزاءَ كالصلاةِ في الدارِ المغصوبة، فإنّه متقرِّبٌ إلى الله تعالى بتَرْكِ شَهْوَتي فَمِه وفَرْجه، جانٍ على نفسه، كما أنَّ المُصلِّي في الدار المغصوبة متقرِّبٌ إلى الله برُكوعه وتعظيمِه وإجلالهِ، وجانٍ على صاحبِ الدار، وهو تخريجٌ حَسَن[3].

المسألةُ الرابعة: الصبيُّ إذا صلَّى بعد الزوال، ثم بلغ في القامة، قال مالك: يجبُ عليه أنْ يُصلِّيَ مرةً أُخرى، لأنَّ سببَ الوجوبِ وُجِدَ في حقِّه، وهو ما قارنَه من أجزاء القامة/ في زمن بُلوغه، وما ليس بواجب ـ ١٠٥/أ
وهو ما أَوْقعه أَوّلًا ـ لا يُجزِئُ عن الواجب الذي توجَّه عليه ثانياً.

---

(١) علَّق ابن الشاط على ما مضى من الكلام في المسألةِ الثالثة بقوله: ما قاله مِن أنَّ الواجبَ عليه أحدُ الشَّهْرَيْن، وأنه يتعيَّنُ الأَداءُ عند القضاءِ صحيح.

(٢) انظر «المستصفى» ١/ ٧٧.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله ظاهر.

وقال الشافعيُّ رضي الله عنه: لا تجبُ عليه الصلاة، لأنَّ الزوالَ مثلاً إنَّما جعله الله تعالى سبباً لوجوبِ صلاةٍ واحدةٍ، وقد فعلها، فلو أوجَبْنا عليه صلاةً أُخرى لكان الزوال سَبباً لوجوبِ صلاتَيْن، وهو خلافُ الإجماع[1].

وجوابهُ: أنَّ القامة كُلُّها أَسبابٌ، فجميعُ أَجزائِها ظَرْفٌ للوجوب وسَبَبٌ للوجوبِ كما تقدَّم البحثُ في هذا الفرق، فالجزءُ الأولُ من القامةِ في حقِّ الصبيِّ سَببٌ للفعل، والجزءُ الذي قارنه بعد البلوغ سببٌ للوجوبِ في صلاة أخرى، ونحن نمنعُ أنَّ الزوالَ لا يكون سبباً لصلاتين، لأنَّه إمَّا أن يَدَّعِيَه في كلِّ صورةٍ، فيكون ذلك مصادرةً على صُورةِ النزاع، وإنْ ادعاه فيما عدا صورةَ النزاع، فلا يُمكنُه إلحاقُ صورةِ النزاع بصورةِ الإجماعِ إلا بالقياس، فإذا قاسَ فَرَّقْنا بأنَّ صورةَ النزاعِ وُجِدَ فيها حالتان تقتضيانِ الوجوبَ والندبَ، وهما الصِّبا والبلوغُ بخلافِ صورةِ الإجماع ليس فيها إلا حالةٌ واحدة، فكانت الصلاةُ واحدةً لاتحادِ الشرطِ، أَما مع تعدُّدِ الشرط واختلافهِ، جاز اختلافُ المشروط، والصِّبا شَرْطٌ في توجُّه الندب، والبلوغُ شَرْطٌ في توجُّه الوجوب[2].

* * *

(١) انظر «الذخيرة» ٢/ ٤٢ للقرافي حيث ذكر هذه المسألة في نظائرَ لها.

(٢) صحَّح ابن الشاط كلامَ القرافيِّ في المسألةِ الرابعة.

الفرقُ الرابعُ والخمسون

بين قاعدةِ ما ليس بواجبٍ في الحال والمآل

وبين قاعدةِ ما ليس بواجبٍ في الحال وهو واجبٌ في المآل

فالأولُ لا يُجزِئُ عن الواجب، والثاني قد يُجْزِىء عنه، ويتَّضِحُ الفرقُ بذِكْرِ ثلاثُ مسائلَ:

المسألةُ الأولى: الزكاةُ إذا عُجِّلَتْ قبلَ الحَوْلِ، إمَّا بالشهرِ ونحوه عندنا، وإمَّا في أولِ الحَوْلِ عند الشافعي، فهذا المُعَجَّلُ ليس بواجب[1]، فإنَّ دَوَرانَ الحَوْلِ شرطٌ في الوجوب، والمشروطُ لا يُوجدُ قبل شرطهِ، فإذا دار الحَوْلُ، وتوجَّه الخطابُ بوجوبِ الزكاة عليه أجزأَ عنه ما تقدَّم مع أنه غيرُ واجب، فما الفَرْقُ بين هذا المُخْرَج وبين ما إذا نوى بإخراجهِ صدقةَ التطوع، فإنه لا يجزىء عنه؟ والفَرْقُ أنَّ صَدَقَةَ التطوعِ ليست بواجبةٍ في الحال، ولا في المآل، فلم تُجْزِ عنه، وأمَّا المُعَجِّلُ للزكاةِ فهو قاصدٌ بالمُخْرَجِ الواجبَ على تقديرِ دَوَران الحول، ولم يقصد التطوُّعَ، فإذا قَصَدَ به الواجبَ في المآلِ فما أجزأَ عن الواجبِ إلا واجب.

المسألةُ الثانية: قال جماعةٌ من الحنفيـة: يتعلَّقُ الوجوبُ في الواجـبِ الموسَّعِ بآخرِ/ الوقت، وقالوا المُعَجِّلُ قبل ذلك نَفْلٌ يسدُّ مَسَدَّ ١٠٥/ب
الفرضِ على ما تقرَّر عندهم[2]، فقال الأصحابُ لهم: لو صحَّ ما

---

(١) انظر «المعونة» ١/ ٣٦٦ للقاضي عبد الوهَّاب، و«التهذيب» ٣/ ٢١-٢٢ للبغوي.

(٢) وصورتُه كما في «أُصول الجصَّاص» ١/ ٣٠٨: رجلٌ مُحْدِثٌ توضَّأ قبل مجيء وقت الصلاةِ فيكون متنفِّلاً بطهارته، ومنع ذلك لزومَ فَرْضِ الطهارةِ له عند مجيء وَقْتِ الفرض.

ذكرتُموه، لصحَّ أن يُصَلِّيَ قبلَ الزوال، ويُجزىءَ عنه إذا زالت الشمسُ، فيكونَ نَفْلاً سدَّ مَسَدَّ الفرض، وأجزأَ عنه بعد طَرَيانه، وهو خلافُ الإجماع، فكذلك ما بعد الزوال لانحصارِ الوجوب عندكم في آخرِ القامة، فما هو قَبْلَ آخِرِ القامةِ إمَّا بعد الزوال، أو قبله سواءٌ في كونه غَيْرَ واجب، فإذا أجزأَ أحدُهما عن الواجبِ وجبَ أن يُجْزِىءَ الآخَرُ عن الواجب.

فإن قلتم: هو قصدَ به الواجبَ عليه في المآلِ عند آخرِ الوقت، ولم يقصِدْ به التطوع.

قلنا: وكذلك يقصدُ به قبلَ الزوال الواجبَ عليه في آخرِ الوقت ويُجزىء، ولم يقُلْ به أحد، وهذا السؤالُ قويٌّ جداً في بادىء الرأي، غَيْرَ أن الجواب عنه: أنَّ الصلاةَ قبلَ الزوالِ إذا قَصَدَ بها الواجبَ عليه في المآلِ عند آخرِ القامة إنَّما وِزانُه إِخراجُ الزكاةِ قبل مِلْكِ النصاب، وينوي بها ما يجبُ عليه في المآل عند مِلْكِ النِّصاب ودَوَرانِ الحول، وهذا لا يُجزىءُ إجماعاً، لأنه إيقاعٌ للفِعْلِ قبل سَبَبِهِ وشَرْطه، ووِزانُ مسألتِنا الإخراجُ بعد مِلْكِ النصابِ وقَبْلَ الحَوْلِ، فإنَّ النصابَ سببٌ، والزوالُ أيضاً سببٌ للوجوب آخِرَ القامةِ كما أنّ النصابَ سببُ الوجوبِ بعد الحَوْل، فالصلاةُ قبلَ الزوالِ إنما وِزانُها الإخراجُ قبل النصاب، فظهر الفرقُ بين الصلاةِ قبـل الزوال، وينوي بها الواجبَ فـي المآل في أنه تقـدَّم على الأسبابِ مطلقاً، وبين الصلاةِ بعد الزوالِ في أنه بعد السبب، فلا يلزَمُ أحدُهما على الآخر، فاندفعَ السؤالُ عن الحنفيةِ، ولم يكُنْ ما أوقعه المُصَلِّي نفلاً مُطلقاً لا يجبُ في الحالِ ولا في المآل، بل ما يجبُ في المآل، وبه يظهر الفرقُ أيضاً بين صلاته هذه وبين أن يُصلِّي بنيَّةِ النافلة.

المسألةُ الثالثة: زكاةُ الفِطْرِ يجوزُ تعجيلُها قبل غروبِ الشمس يومين، أو ثلاثاً عندنا[1]، وتُجزىءُ عن الزكاةِ الواجبة إذا توجَّهَتْ عليه عند سَببها، ولو أخرجَ صدقةَ التطوُّع لم تُجْزِ عنه. والفرقُ أنَّه أخرجَها بنيةِ الواجبِ عليه في المآل عند طَريان السبب بخلافِ صدَقةِ التطوع، فإنَّها ليست واجبةً عليه في الحال، ولا في المآل، فلم تُجْزِ عنه.

فإنْ قُلْتَ: فهذا واجبٌ تقدَّم على سَببهِ، فإنَّ سببَ وجوبِ زكاةِ الفِطْرِ غُروبُ الشمسِ من آخرِ أيامِ رمضان، أو طلوعُ الفجر على الخلافِ في ذلك، فالإخراجُ قبل ذلك/ إخراجٌ قبل السبب، فهو كالإخراج قبل مِلْكِ النِّصاب، والإخراجُ قبل مِلْكِ النِّصاب لا يُجزىء، فيلزَمُ أن لا تُجْزِىءَ الزكاةُ المُخْرَجةُ هٰهُنا. ١٠٦/أ

قلتُ: سؤالٌ حَسَن، غَيْرَ أنَّ زكاةَ الفِطْرِ لها تعلُّقٌ بصومِ رمضان، فهي جابرةٌ لما عساه اختَلَّ عنه بالرَّفَثِ وغيرِه من أسبابِ النقص، [كما أنَّ السجودَ في السهوِ جابِرٌ لما نقصَ من الصلاة فتأمَّلْ ذلك][2]، ولذلك ورد في الحديث أنَّها «طُهْرَةٌ للصائم»[3]، وقد تقدَّم الصومُ، فيكونُ

---

(١) الذي نصَّ عليه القاضي عبد الوهاب في «المعونة» ١/ ٢٣٢: أنه لا يجوزُ إخراجُها قبلَ يوم الفطرِ وليلته، وتأويلُ قولِ بعضِ أصحابنا: إنَّه إنْ أخرجَها قبل يوم الفِطرِ بيومٍ أو يومَيْن أجزأه، أن يُخرِجَها إلى الذي يحفظها ويحرسُها وتُجمَعُ عنده إلى يومِ العيد، لأن تلك كانت عادتَهم بالمدينة، ومن حمل هذا القولَ على ظاهره في جوازِ الإخراجِ على الإطلاقِ، فذلك مناقضةٌ منه، يلزمه عليه جوازُ إخراجِها من أولِ الشهر، وقبل دخولهِ أيضاً من حيث لا انفصال له عنه.

(٢) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستُدْرِكَ من المطبوع.

(٣) أخرج ابن ماجه (١٨٢٧)، وأبو داود (١٦٠٩) واللفظُ له من حديثِ ابن عباس قال: فرضَ رسولُ الله ﷺ زكاةَ الفِطر طُهْرَةً للصائمِ من اللَّغْوِ والرَّفَثِ، وطُعْمَةً للمساكين، من أدَّاها قبلَ الصلاةِ فهي زكاةٌ مقبولة، ومَنْ أدَّاها بعد الصلاةِ فهي =

إخراجُها بعد أحدِ سَبَبيْها الذي هو الخللُ الواقعُ في الصوم، والحكمُ إذا توسَّط بين سببَيْه، أو سَبَبه وشرطِه، جرى فيه الخلافُ بين العلماء بخلافِ تقدُّمه عليهما، وفي الإخراجِ قبل مِلْكِ النِّصابِ تقدَّم عليهما، فلا جَرَمَ لم يُجْزِ، وهٰهُنا توسَّطَ، وهو سببُ الإجزاء، فظهر بهذه المسائل الفرقُ بين قاعدةِ ما ليس بواجبٍ في الحال، ولا في المآل، وبين قاعدةِ ما ليس بواجبٍ في الحال، وهو واجبٌ في المآل، وأنَّ الأولَ أبعَدُ في الإجزاءِ عن الواجبِ من إجزاءِ الثاني عن الواجب[1].

* * *

= صدقةٌ من الصدقات» وصحَّحه الحاكم ١/ ٤٠٩ على شرط البخاري، وتعقَّبه ابن دقيق العيد في «الإمام» بأن البخاريَّ لم يخرِّج لأبي يزيد الخولاني، ولا لسيَّار بن عبد الرحمٰن. نقله الزيلعيُّ في «نصب الراية» ٢/ ٤١٦، لكن الحديث قوَّى الدارقطني حال رواته، وقال في «السنن» ٢/ ١٣٨ : ليس فيهم مجروح.

(١) علَّق ابن الشاط على الفرقِ الرابع والخمسين بقوله: ما قاله من احتمالِ الخلافِ ظاهر. وما قاله من الجوابِ عن السؤالِ لا بأسَ به، والأصحُّ نظراً امتناعُ التقديمِ في الزكاةِ، ولزومُ عدمِ الإجزاءِ في مسألةِ الحنفية، فيصادمُهم الإجماع، والله أعلم.

الفرقُ الخامسُ والخمسون

بين قاعدةِ مِلْكِ القريبِ مِلْكاً محقَّقاً يقتضي العِتْقَ على المالك وبين قاعدةِ مِلْكِ القريبِ مِلْكاً مقدَّراً لا يقتضي العِتْق على المالك

وذلك أنَّ المِلْكَ المُحَقَّقَ هو أنْ يُحَقِّقَ تَنافيهِ إجلالَ الآباءِ، واحترامَ الأبناء، فيُعْتَقُ الأبناءُ والآباءُ به، وغيرُهم فيه الخلاف؛ فمن اشترى أباه، أو وُهِبَ له، فقبِلَه، ونَحْوُ ذلك فقد مَلكه مِلْكاً محقَّقاً، فيَعْتِقُ عليه، وأما إنْ قال لغيره: اعتِقْ عن كفارةٍ عليَّ عَبْداً من عبيدك، فأعتقَ عنه أَبا الطالبِ للعِتْقِ الذي عليه الكفَّارة، فإنَّ القاعدةَ أنَّ العِتْقَ يصحُّ، وتبرأُ ذِمَّتُه من العِتق، ويكونُ الوَلاءُ للمُعْتَقِ عنه، فلأجلِ براءةِ الذمَّةِ وثُبوتِ الولاءِ، يتعيَّنُ تقديرُ المِلْكِ للمُعْتَقِ عنه قبلَ صدورِ العِتْقِ بالزمنِ الفرد حتى يكونَ العِتْقُ في مِلْكٍ له، فتبرأَ ذِمَّتُه من الكفارة، ويصيرَ الولاءُ له بمُقْتضى العِتْقِ في مِلْكِه، فهذا مِلْكٌ مُقَدَّرٌ من قبل صاحبِ الشرعِ لضرورةِ ثبوتِ الأحكام، لا أَنَّه مِلْكٌ مُحَقَّق، فلا يلزَمُ من هذا المِلْكِ المُقَدَّرِ هَوانٌ بالمملوكِ من جهةِ مَنْ قَدَّرَ المِلكَ، فإنَّ الواقعَ أنَّه لم يَمْلِكْه، وإنما الشرعُ أعطى هذا المِلْكَ المعدومَ حُكْمَ الموجود، والواقعُ المُحقَّقُ عَدَمُ المِلْك، فلا جَرَمَ لم يلزَمْ بهذا المِلْكِ المُقَدَّرِ عِتْق، بل يقعُ عِتْقُ والدهِ عن كفارته، وتُجْزِىءُ عنه. ولو قُلنا: إنَّه/ عَتَقَ عليه بالمِلْكِ، لم يُجْزِ عن ١٠٦/ب
الكفارة، لأنَّه المُسْتحقَّ عِتْقُه بسببٍ غيرِ العَتاقِ عن الكفارة لا يُجْزِىءُ عِتْقُه عن الكفَّارة، وهذا هو تحقيقُ الفرق بين القاعدتين[1].

---

(١) علَّق ابن الشاط على الفرق الخامس والخمسين بقوله: هذا الفرقُ مبنيٌّ على لزومِ تقديرِ المِلْكِ فيما مَثَّلَ به، وقد تقدَّم أنَّ تقديرَ المِلْكِ في ذلك ليس باللازمِ، فلا مانعَ من إجزاءِ العِتْقِ عن المُعْتَقِ عنه من غيرِ تقديرِ مِلْكهِ لمن أعتقَه عنه.

الفرقُ السادسُ والخمسون
بين قاعدةِ رفعِ الواقعات
وبين قاعـدةِ تقديـرِ ارتفاعهـا

هاتانِ القاعدتانِ تَلْتبسان على كثيرٍ من الفقهاءِ الفضلاء، مع أنَّ القاعدةَ الأُولى قاعدةُ امتناعِ واستحالةٍ عقليةٍ لا سبيلَ إلى أنْ يقعَ شيءٌ منها في الشريعة، والقاعدةُ الثانيةُ واقعةٌ في الشريعةِ في مواقعِ الإجماعِ ومواقعِ الخلاف. ولقد حضرتُ يوماً في مجلسٍ فيه فاضلان كبيران من الشافعية، فقال أحدُهما للآخر: ما معنى قولِ العلماء: الردُّ بالعيبِ رَفْعٌ للعقدِ من أَصْلِه، أو مِن حينه؟ قولان[1]. أمَّا مِنْ حينهِ فمُسَلَّمٌ معقول، وأما مِن أَصْله فغيرُ معقولٍ بسبب أنَّ العَقْدَ واقعٌ في نفسه، وهو من جُملةِ ما تضمَّنه الزمنُ الماضي، والقاعدةُ العقليةُ: أنَّ رَفْعَ الواقعِ مُحال، وإخراجُ ما تضمَّنه الزمانُ الماضي مُحالٌ، فما معنى قولهِ: إنَّه رَفْعٌ للعقدِ من أصله؟

---

(١) الذي نصَّ عليه البغويُّ وهو إمامُ الشافعية في زمانه في «التهذيب» ٣/ ٤٣٦: أنَّ الفَسْخَ بالعَيْبِ لا يردُّ العَقْدَ من أَصْلهِ حتى لو كان المشتري قد استخدمَه، أو آجَره وأخذ الأُجرة، أو كان شجرةً قد أثْمَرَتْ، أو بهيمة ولدَت، . . .، فجميعُ هذه الزوائد تبقى للمشتري، فيردُّ الأَصْلُ، ويستردُّ جميع الثمن.
وقال ابن أبي ليلى وأبو حنيفة رحمة الله عليهما: الردُّ بالعيبِ يرفَعُ العَقْدَ مِن أَصْلهِ. ثم عند ابن أبي ليلى يردُّ الأكسابَ والزوائدَ معه. وعند أبي حنيفة الولدُ والثمرةُ يمنعان ردَّ الأصلِ بالعيب، والكَسْبُ والغَلَّةُ لا يمنعان الردَّ، لكن إنْ ردَّ قبل القبضِ ردَّ معه الغَلَّةَ والكسبَ، وإنْ ردَّ بعده يبقى له.

قال له الآخر: معنى ذلك أَنَّه يرجعُ إلى رَفْعِ آثارِه دونه[1].

فقال له: الآثارُ والأَحكامُ هي أيضاً واقعةٌ من جُملةِ الواقعات، وقد تضمَّنها أيضاً الزمنُ الماضي، فيستحيلُ رَفْعُها كالعقدِ، ويمتنعُ إخراجُها من الزمنِ الماضي كسائر الماضيات.

فقال له الآخَر: هذا السؤال يَرِدُ على مِثْلي؟! وأظهر الغضبَ والنُّفورَ لقلقهِ من قُوَّةِ السؤال، وافترقا عن غيرِ جواب، وما سببُ ذلك إلَّا الجهلُ بهذا الفرقِ، وها أنا أُوضِّحه لك بذِكْرِ أربعِ مسائلَ منه:

المسألةُ الأولى: الردُّ بالعيبِ المتقدِّمُ ذِكْرِها، والسؤالُ فيها فأقولُ: العقدُ واقعٌ ولا سبيلَ إلى رَفْعهِ، لكنْ مِن قواعدِ الشرعِ التقديراتُ، وهي إعطاءُ الموجودِ حُكْمَ المعدوم، والمعدومِ حُكْمَ الموجود، فهذا العَقْدُ، وإنْ كان واقعاً لكنْ يُقَدِّرُه الشرعُ معدوماً، أي: يُعطيه الآنَ حُكْمَ عَقْدٍ لم يُوجد، لا أنَّه يُرْفَعُ بعد وجودهِ، فاندفع الإشكال. وفائدةُ الخلافِ تظهَرُ في ولدِ الجارية، والبهائمِ المَبيعةِ لمَنْ تكون؟ وكذلك الغَلَّاتُ عِند من يقولُ بذلك، هل تكون في الزمانِ الماضي للبائع إنْ قَدَّرْناه مَعدوماً من أَصلهِ، أو للمشتري إنْ جعَلْناه مرفوعاً من حينه؟ فهذا كله فِقْهٌ مُستقيم، وليس فيه مخالفةُ قاعدةٍ عقليةٍ حتى يلزَمَ ورودُ الشرعِ بخلافِ العقل، وهو من قاعدةِ تقديرِ رَفْعِ الواقعات، لا مِن قاعدةِ رَفْعِ الواقعات.

المسألةُ الثانية: رَفْضُ النياتِ في العباداتِ كالصلاة والصومِ والحجِّ
والطهارةِ،/ ورَفْعُ هذه العباداتِ بعد وُقوعِها، في جميعِ ذلك قولان، ١٠٧/أ
والمشهورُ في الحجِّ والوضوءِ عَدَمُ الرفض، وفي الصلاة والصوم صِحَّةُ الرفضِ، وذلك كلُّه من المشكلات، فإنَّ النيةَ وقعتْ، وكذلك العبادةُ،

---

(١) يعني دون نفس العقد، وكذا وقع في المطبوع.

فكيف يصحُّ رفعُ الواقع؟ وكيف يصحُّ القصدُ إلى المستحيل؟ بل النيةُ واقعةٌ قطعاً، والعبادةُ مُحَقَّقةٌ جَزْماً، فالقصدُ لرفض ذلك وإبطالهِ قصدُ المستحيلِ ورَفْعُ الواقع، وإخراجُ ما اندرجَ في الزمن الماضي منه، وكلُّ ذلك مستحيلٌ كما تقدَّم ذلك في الردِّ بالعيب.

والجوابُ عنه: أنَّ ذلك من بابِ التقديراتِ الشرعية، بمعنى أَنَّ صاحبَ الشرعِ يُقَدِّرُ هذه النيةَ، أو هذه العبادةَ في حُكْمِ ما لم يُوْجَدْ، لا أنَّه يبطلُ وجودَها المُندرجَ في الزمنِ الماضي، بل يَجْري عليها الآن حُكْمُ عبادةٍ أُخرى لم توجَدْ قطُّ، وما لم يوجَدْ قط يُستأنَف فِعْلُه، فيُسْتَأنفُ فِعْلُ هذه، فهي من قاعدةِ تقديرِ رَفْعِ الواقعات.

فإنْ قُلْتَ: وأيُّ دليلٍ وُجِدَ في الشريعة يقتضي تمكُّن المُكَلَّفِ من هٰذا التقدير، وأنَّ هٰذا التقديرَ يتحقق؟ ولو صَحَّ ذلك لتمكَّنَ المُكَلَّفُ من إسقاطِ جميعِ أعمالهِ الحسنةِ والقبيحةِ في الزمنِ الماضي بطريق التقدير والقصدِ إليه، فيَقْصدُ الإنسانُ إبطالَ ما مضى له من جهادٍ وهِجْرةٍ وسَعْيٍ في طلب العلم، وغيرِ ذلك من الأعمال، بل ويكونُ إذا قصدَ إلى إبطالِ ما تقدَّم له من الإيمانِ بمُجَرَّدِ القصد لعدمِ اعتباره من غيرِ كُفْرٍ ولا رِدَّة، ولا معنىً من المعاني المنافيةِ للإيمان، أنْ يصيرَ كافراً غيرَ مؤمنٍ في الزمنِ الماضي، وأنَّ حُكْمَ إيمانهِ المتقدِّمِ الآنَ حُكْمُ عَدَمهِ، وحُكْمُ جميعِ أعمالهِ الصالحةِ كُلِّها كذلك، وكذلك يقصدُ إلى إبطال زِناه وسَرِقته وحِرابتهِ وأَكْله الرِّبا وأموالَ اليتامى وغيرِ ذلك من المناحسِ والقبائح أنْ يصيرَ حُكْمُها الآنَ حُكْمَ المعدومِ في الزمنِ الماضي، فيستريحَ من مؤاخذتِها، لأنّ عَدَمَ المؤاخذةِ هي أثرُ هذا التقدير، وجميعُ ذلك لم يُقَلْ به، ولا قال فقيهٌ بفَتْح هذا القياس، ولم نجِدْه إلا في هذه المسائلِ الأربع، وجميعُ ما يُمكنُ أن يقالَ فيه من التعليلِ أمكَنَ وجودُه في جميعِ تلك الصور، أو في بعضها، ولم يَرِدْ في هذه الصُّوَرِ الأَربعِ نصٌّ

يُخَصِّصُها بهذا الحُكْمِ، ويَمْنَعُ من القياسِ عليها، بل المتقرِّرُ في الشريعةِ: أنَّ عَدَمَ اعتبارِ ما وقع في الزمن الماضي يتوقَّفُ على أسبابٍ غير الرفضِ، كالإسلام يهدِمُ ما قبله، والهجرةُ/ تهدمُ ما قَبْلها، وكذلك ١٠٧/ب
التوبةُ والحَجُّ، وعَكْسُها في الأعمالِ الصالحةِ، لها ما يُبْطلُها، [وهي] الردَّةُ، والنُّصوصُ دلَّت على اعتبارِ هذه الأسباب، أما الرفضُ فما نعلمُ أَحداً ذكر دليلاً شَرعياً يقتضي اعتباره، وأنَّ مُجَرَّدَ القصدِ مؤثِّرٌ في الأَعمالِ هذا التأثيرَ.

قلتُ: هذا سؤالٌ حَسَنٌ قويٌّ مُتَّجه، ولم أجِدْ شيئاً له اتجاهٌ يقتضي اندفاعَه على الوجه التام، فالأحسَنُ الاعترافُ به.

المسألةُ الثالثة إذ قال لامرأته: إنْ قَدِمَ زيدٌ آخِرَ الشهرِ، فأنتِ طالق مِن أوَّلِه، فإنَّها مُباحةُ الوَطءِ بالإجماعِ إلى قدومِ زيد، فإذا قَدِمَ زيدٌ آخِرَ الشهرِ هل تطلقُ من الآن، أو من أَوَّلِ الشهر، وهو الذي رآهُ ابنُ يونس[(١)] من أصحابنا مُقْتضى المذهبِ، فيُقْضَىٰ بوقوعِ الطلاقِ فيه، والتحريمِ في أَولِ الشهرِ، فيرفَعُ الإباحةَ الكائنةَ في وسطِ الشهر، وهي كانت واقعة، فيلزَمُ رَفْعُ الواقعِ وهو مُحال كما تقدَّم؟

والجوابُ: أَنه من بابِ التقديرِ الشرعي، بمعنى أَنَّا نُقَدِّرُ أَنَّ تلك الإباحةَ في حكم العَدمِ، لا أَنَّا نعتقدُ أَنَّها ارتفعَت من الزمنِ الماضي، بل حُكْمُها الآن حُكْمُ المرتفعة، وقد تقدَّمت هذه المسألةُ في باب فرقِ الشروط، والبحث فيها مع الشافعي، فلتطالَع من هنالك.

المسألةُ الرابعة: إذا أعتق عن غيره، فإنَّا نُقدِّرُ له المِلْكَ قبل العِتْق عنه مع أَنَّ الواقعَ عدَمُ مِلْكهِ له قبلَ العِتْق، وذلك العَدَمُ من جُملة

---

(١) سبق التعريفُ به.

الواقعات، والواقعُ من عَدَمٍ أو وجودٍ في الزمن الماضي يستحيلُ رَفْعُه، فكيف يرتفعُ عَدَمُ المِلْكُ ويثبتُ نقيضُه، وهو المِلْك؟

والجوابُ عنه: أَنَّه من باب التقدير، فيُقَدَّرُ ذلك العدَمُ في حُكمِ المرتفع، لا أنا نَرْفَعُه، بل نُعطيه الآن حُكْمَ الارتفاع؛ من إجزاءِ العِتقِ وثُبوتِ الولاء وغيرِ ذلك، وكذلك نُقَدِّرُ مِلْكَ الدِّيَةِ في قَتْلِ الخطأ من قَبْلِ الموتِ بالزمنِ الفردِ ليصحَّ الإرثُ خاصة، وهذه التقاديرُ كثيرةٌ في الشريعة، وقد بيَّنْتُ ذلك كُلَّه مستوفىً في كتابِ «الأمنية في إدراك المنية»[١]، وأنَّه لا يخلو بابٌ من أبوابِ الفقه عن التقدير، وهذه الفروعُ كلُّها تقتضي الفَرْقَ بين قاعدةِ ارتفاعِ الواقع، وبين قاعدةِ تقديرِ ارتفاعِ الواقع، وأنَّ الأولَ مستحيلٌ مطلقاً، والثاني مُمْكنٌ مطلقاً، وبالله التوفيق[٢].

* * *

(١) انظر «الأمنية في إدراك المنية» ٤٨ فما بعدها.

(٢) علَّق ابن الشاط على الفرقِ السادس والخمسين بقوله: جميعُ ما قاله في هذا الفرقِ صحيح غَيْرَ قوله بتقدير المِلْكِ للمُعْتَق عنه، فإنه وإن كان التقدير مما ثبت له حُكْمٌ في مواضع، فلا حاجةَ في هذه المسألة إليه، ولا دليلَ عليه. وغَيْرَ قوله بتقديرِ مِلْكِ الدِيَةِ في قتلِ الخطأ، فإنه ليس موضعَ تقديرِ المِلْكِ، أعني بعد إنفاذِ المَقاتلِ، وقبل زُهوقِ الروح، بل هو موضعُ تحقيقٍ للمِلْكِ، والله تعالى أعلم.

الفرقُ السابعُ والخمسون
بين قاعدةِ تداخُلِ الأسباب
وبين قاعدةِ تساقُطِها(١)

١٠٨/أ اعلم أنَّ/ التداخلَ والتساقُطَ بين الأسبابِ قد استويا في أنَّ الحُكْمَ لا يترتَّبُ على السببِ الذي دخل في غيره، ولا على السببِ الذي سقط بغيره، فهذا هو وجْهُ الجَمْع بين القاعدتين، والفرقُ بينهما: أَنَّ التداخُلَ بين الأسبابِ معناه أنْ يُوْجدَ سببان مُسَبَّبُهما واحد، فيترتَّبُ عليهما مُسَبَّبٌ واحدٌ، مع أنَّ كُلَّ واحدٍ منهما يقتضي مُسَبَّباً من ذلك النوع، ومقتضى القياس أن يترتَّب [من] ذلك النوع مُسَبَّبان، وقد وقَع الأولُ في كثيرٍ من الصوَر، والثاني أيضاً واقعٌ في الشريعة، وهو الأكثر.

أما التداخلُ الذي هو أَقَلُّ، فقد وقعَ في الشريعة في ستةِ أبواب:

الأول: الطهاراتُ كالوُضوءِ والغُسْلِ إذا تكررت أَسبابُهما المختلفةُ كالحَيْضِ والجَنابة، أو المتماثلةُ كالجنابتَيْن، والمُلامَستَيْن في الوضوءِ، فإنَّه يُجْزِىءُ وضوءٌ واحدٌ وغُسْلٌ واحد، ودخل أَحدُ السببَيْن في الآخَر، فلم يظهَرْ له أثرٌ، وكالوضوءِ مع الغُسْلِ، فإنَّ سببَ الوضوءِ الذي هو الملامسَةُ اندرجَ في الجَنابة، فلم يترتَّب عليه وجوبُ وضوءٍ، وأجزأه الغُسْل(٢).

---

(١) انظر «القواعد الكبرى» ١/ ٣٦٧ حيث أفاد القرافي من كلام شيخه ابن عبد السلام في تداخل الأسباب والحدود والكفَّارات.

(٢) ودليلُه حديثُ عائشة رضي الله عنها قالت: «كان رسولُ الله ﷺ يغتسلُ ويصلِّي الركعتين وصلاة الغداة ولا أراه يُحدثُ وضوءاً بعد الغُسْلِ» أخرجه أبو داود (٢٥٠) والترمذي (١٠٧) وقال: هذا حديثٌ حسنٌ صحيح.

الثاني: الصلواتُ كتداخُل تحيةِ المسجدِ مع صلاةِ الفرض مع تعدُّد سَبَبَيْهما، فيدخُلُ دخولُ المسجد الذي هو سببُ التحيةِ في الزوالِ الذي هو سببُ الظهر مثلاً، فيقومُ سببُ الزوالِ مقامَ سببِ الدخول فيُكْتفىٰ به.

الثالث: الصيامُ كصيامِ رمضانَ مع صيامِ الاعتكاف، فإنَّ الاعتكافَ سببٌ لتوجُّه الأمرِ بالصوم(١)، ورؤيةُ هلالِ رمضانَ سببُ توجُّهِ الأمْرِ بصوم رمضان، فيدخلُ مسبب الاعتكافِ في مسبب رؤية الهلال، ويتداخلُ الاعتكافُ ورؤيةُ الهلال.

الرابع: الكفَّارات في الأَيْمانِ على المشهورِ في حَمْلِ الأَيْمانِ على التكرارِ دونَ الإنشاءِ، بخلافِ تكرارِ الطلاقِ يُحمَلُ على الإنشاءِ حتى يريدَ التكرار، وفي كفارةِ إفسادِ رمضانَ إذا تكرَّرَ الوَطْءُ فيه في اليومِ الواحد عندنا على الخلاف، وعند أبي حنيفة في اليومين(٢)، وله قولان في الرمضانَيْن.

الخامس: الحدودُ المُتماثلة، وإنْ اختلفت أسبابُها كالقَذْفِ وشُرْبِ الخَمْرِ، أو تماثلت كالزنىٰ مراراً، والسرقةِ مراراً، والشُّرْبِ مراراً قبل إقامةِ الحدِّ عليه، وهي من أَوْلى الأَسبابِ بالتداخل لأنَّ تكرُّرَها مُهْلك.

---

(١) قد سبق بيانُ أن اشتراط الصوم في الاعتكاف هو مذهبُ المالكية والأحناف وإحدى الروايتين عن أحمد، وأن مذهب الشافعي ومشهور مذهب أحمد عدم اشتراطه.

(٢) تَقْييدُه باليومَيْن فيه نَظَرٌ، فالمذهبُ عند الأَحناف كما في «فتح باب العناية» ١/ ٥٦٩: أنه تكفي كفَّارةٌ واحدةٌ عن وطآتٍ في أيَّامٍ لم يتخلَّل بينها التكفير، ولو كانَتْ في رمضانين على الصحيح. وقيل: في رمضانَ واحدٍ. وأمَّا إنْ تخلَّل التكفيرُ فلا يكفي كفَّارةٌ واحدةٌ في ظاهرِ الروايةِ، لأنَّ التداخُلَ قَبْلَ الأَداءِ لا بعده كما في الحدود.

السادسُ/ : الأَموالُ كالواطىءِ بالشُّبْهةِ المُتَّحدة إذا تكرَّر الوَطْء، فإنَّ كُلَّ وطأةٍ لو انفردت أوجبت مَهْراً تاماً من صَداقِ المِثْلِ، ولا يجبُ في ذلك إلَّا صَداقٌ واحد، وكدِيَةِ الأَطراف مع النفس، فإنَّه إذا قطع أطرافَه وسَرى لنَفْسهِ اكتفى الشرع بديةٍ واحدةٍ للنفس مع أنَّ الواجب قبل السريان نحوُ عَشْرِ دِياتٍ بحَسْب تعدُّدِ العُضوِ المجنيِّ عليه، ومع ذلك يسقط الجميعُ ولا يلزَمُ إلَّا دِيةٌ واحدة. ١٠٨/ب

تفريع: على هذا قد يدخلُ القليلُ مع الكثير كدِيَةِ الإصبع مع النفس، والكثيرُ مع القليلِ كدِيَةِ الأطرافِ مع النفس، والمتقدِّمُ مع المتأخرِ كحَدَثِ الوُضوءِ مع الجنابة، والمتأخِّرُ مع المتقدم كالوطآت المتأخِّرةِ مع الوطأةِ المتقدِّمة الأولى، ومُوجباتِ أسبابِ الوضوءِ والغُسْلِ مع اندراجهِ في المُوجِبِ الأول، والطرفانِ في الوسطِ كاندراجِ الوَطأةِ الأُولى والآخِرةِ في وَطْءِ الشُّبْهةِ، فإنَّها قد تُوطأُ أوَّلًا، وهي مريضةُ الجسم عديمةُ المال، ثم تصحُّ وترِثُ مالًا عظيماً، ثم تَسْقَمُ في جسمها، ويذهبُ مالُها وهي تُوْطأُ في تلك الأحوال كُلِّها بشُبْهَةٍ واحدة، فإنَّها يجبُ لها عند الشافعيِّ صَداقُ المِثْلِ في أَعظمِ أحوالها، وأعظمُ أحوالِها في هذه الصورةِ الحالةُ الوسطى، فيجبُ الصَّداقُ باعتبارها، وتدخلُ فيها الحالة الأولى، والحالةُ الأخيرة، فيندرج الطرفانِ في الوسط، وهذا المثالُ إنَّما يجبُ على مذهبِ الشافعي، وأما على مذهب مالك، فإنَّما يعتبرُ الوطأةَ الأُولى كيف كانت، وكيف صادفَتْ، ويَندرجُ ما بعدها فيها، وتكونُ عنده من باب اندراجِ المتأخِّر في المتقدم، لا من باب اندراجِ الطرفَيْن في الوسط.

وأمَّا القسمُ الذي هو أَكثرُ في الشريعة، وهو عدمُ التداخلِ مع تماثُلِ الأسباب فكالإتلافَيْن يجبُ بهما ضمانان ولا يتداخلان.

وكالطلاقَيْن يتعدَّدُ أَثرُهما ولا يتداخلان، بل ينقصُ كلُّ طلاقٍ من العِصْمة طلقةً إلَّا أنْ ينويَ التأكيدَ، أو الخبرَ عن الأول.

والزَّوالَيْن، فإنَّهما يُوجبان ظُهْرَيْن، وكذلك بقيةُ أوقاتِ الصلواتِ وأسبابِها.

وكالنَّذْرَيْن يتعدَّدُ منذورُهما، ولا يتداخل.

وكالوصيتَيْن بلفظٍ واحدٍ ولشخصٍ واحد، فإنَّه يتعدَّد له المُوْصى به على الخلافِ.

وكالسَّبَّتَيْن لرجلٍ واحدٍ أو رجلين بمعنىً واحدٍ أو مُخْتَلفٍ، فإنَّه يُوجبُ تعدُّدَ التعزيزِ والمؤاخذةِ.

١٠٩/أ وكما لو استأجرَ/ منه شهراً، ثم استأجر منه شَهراً، ولم يُعَيِّنْ، فإنَّه يُحْمَلُ على شهرَيْن.

وكما لو اشترى منه صاعاً من هذه الصُّبْرَةِ، ثم اشترى منه صاعاً من هذه الصُّبْرَة، فإنَّه يُحْمَلُ على صاعين، وهو كثيرٌ جداً في الشريعة. وهو الأصلُ أنْ يترتَّبَ على كلِّ سَبَبٍ مُسَبَّبُهُ، والتداخلُ على خلافِ الأصل.

وأما تساقُطُ الأسبابِ، فإنَّما يكونُ عند التعارضِ وتَنافي المُسَبَّبات؛ بأنْ يكونَ أَحدُ السَّببَيْن يقتضي شيئاً، والآخَرُ يقتضي ضِدَّه، أو نقيضه فيُقَدِّمُ صاحبُ الشرعِ الراجحَ منهما على المرجوح، أو يستويان فيتساقطان معاً. هذا هو ضابطُ هذا القسم، وهو قسمان: تارة يقعُ الاختلافُ في جميعِ الأحكام، وتارةً في البعض.

أما القِسْمُ الأولُ، وهو التنافي في جميعِ الأحكام، فكالردَّةِ مع الإسلام، والقتلِ والكُفر مع القرابةِ الموجبةِ للميراث، فإنَّهما يَقْتضيان عدمَ الإرث[١]، وكالدَّيْنِ مُسْقِطٌ للزكاة وأسبابُها تُوجبُها.

---

(١) لأن القتل والكُفْرَ مانعان من الإِرث، انظر «المغني» ٩/ ١٥٠-١٥٤ لابن قدامة.

وكالبيِّنتيْن إذا تعارضتا والأَصْلَيْن إذا قُطِعَ رجلٌ ملفوفٌ في الثياب، فتنازع هو والوليُّ في كونهِ كان حيّاً حالةَ الجِناية، فالأصلُ بقاءُ الحياةِ، والأَصلُ أَيضاً عدمُ وجوبِ القِصاص.

والغالبَيْن وهما الظاهرانِ كاختلافِ الزوجين في مَتاعِ البيت، فإنَّ اليدَ للرجلِ في المِلْك، وكَوْنُ المُدَّعىٰ فيه من قماشِ النِّساء دون الرجال ظاهرٌ في كَوْنهِ للمرأةِ دون الرجل، فقدَّمْنا نحن هذا الظاهرَ، وسَوَّى الشافعيُّ بينهما بناءً على أنَّ لهما معاً يداً، وهي ظاهرةٌ في المِلْكِ، ومالكٌ يقول: اليدُ خاصة بالرجل، لأنّه صاحبُ المنزل، وكذلك إذا كان المتاعُ يصلُحُ لهما قَدَّم مالك الرجل فيه بناءً على اختصاصه باليد.

وكالمُنْفَرِدَيْن برؤيةِ الهِلال، والسماءُ مُصْحِيَةٌ، والمِصْرُ كبير، قَدَّم مالكٌ ظاهِرَ العدالة، وقَدَّمَ سُحنون ظاهرَ الحال وقال: الظاهرُ كَذبُهما، لأنَّ العددَ العظيمَ مع ارتفاعِ الموانعِ يقتضي أن يراه جمعٌ عظيم، فانفرادُ هٰذَيْن دليلُ كَذِبِهما، ولم يُوجب الصومَ بشهادتِهما[1].

والأَصْلُ والظاهرُ كالمِقْبَرةِ المنبوشةِ، الأَصْلُ عدمُ النَّجاسة، والظاهرُ وجودُها بسببِ النَّبْشِ، فهذه الأقسامُ كُلُّها متنافيةٌ من جميعِ الوجوه في مُسَبَّباتها.

وأما التساقطُ بسببِ التنافي مِن بعضِ الوجوه، وفي بعضِ الأحكام فكالنكاح مع المِلْكِ إذا عقدَ على أَمَتهِ، فإنَّ النكاحَ يُوجبُ إباحةَ الوَطْءِ، ١٠٩/ب والمِلْكُ يُوجبُ ذلك مع مِلْكَ/ الرقبةِ والمنافعِ، فسقط النكاحُ تغليباً للمِلْكِ بسبب قُوَّتهِ، وتكونُ الإباحةُ الحاصلةُ مضافةً للمِلْكِ فقط، ولا يحصلُ تداخلٌ، فلا يقال: هي مضافةٌ لهما البتَّةَ، وكما إذا اشترى امرأته

(١) انظر «الذخيرة» ٢/ ٤٨٨ للقرافيّ.

وصَيَّرها أَمَتَه، فإنَّ النكاحَ السابقَ يقتضي الإباحةَ، وكذلك الشراءُ اللاحقُ يقتضي الإباحةَ مع بقية آثار المِلْكِ، فأسقط الشرعُ النكاحَ السابقَ بالمِلْكِ اللاحق عكس القسم الأول، فإنَّ الأولَ قُدِّمَ فيه السابقُ، وهذا قُدِّمَ فيه اللاحق، والفرقُ: أَنَّ المِلْكَ أَقوى من النكاحِ لاشتمالهِ على إباحةِ الوَطْءِ وغيره، فلما كان أَقوى قدَّمه صاحبُ الشرع سابقاً ولاحقاً، ولو لاحَظْنا أَنَّ السابقَ يُقَدَّمُ لحصولهِ في المحلِّ وسَبْقهِ، لاندفَعَ الشراءُ عن الزوجة، وبقيت زوجةً، وبطل البيعُ، لكنَّ السرَّ ما ذكرتُه لك.

ومن ذلك: عِلْمُ الحاكمِ مع البينة إذا شهدَتْ بما يعلمه، فإنَّ الحُكْمَ مضافٌ للبينةِ دون عِلْمهِ عند مالك، والقضاءُ بالعلمِ ساقطٌ حَذَراً من قُضاةِ السوءِ وسَدّاً لذريعةِ الفسادِ على الحُكَّام بالتهم، وعلى الناسِ بالقضاء عليهم بالباطل، وعند الشافعي: عِلْمُه مُقَدَّمٌ على البينة، لأن البينةَ لا تُفيدُ إلَّا الظنَّ، والعلْمُ أَوْلى من الظن، ويحتملُ مَذْهَبُه أنَّه يجمَعُ بينهما، ويجعلُ الحُكْمَ مضافاً إليهما لعدمِ التنافي بينهما[1].

ومن ذلك مَنْ وُجِدَ في حقِّه سَببانِ للتوريث بالفرضِ في أنكحةِ المجوس، فإنَّه يرث بأَقواهما، ويسقطُ الآخَرُ مع أَنَّ كليهما يقتضي الإرثَ كالابن أخاً لأُمٍّ، كما إذا تزوج أُمَّه فولَّدها حينئذٍ ابنَه، وهو أَخُوه لأُمِّه، فإنَّه يرثُ بالبُنُوَّةِ وتسقطُ الأُخُوَّة، أما إنْ كانا سببين: الفَرْضُ والتعصيبُ، فإنَّه يرثُ بهما كالزوجِ ابنُ عَمٍّ يأخذُ النصفَ بالزوجية، والنصفَ الآخر بكَوْنهِ ابنَ عم، فهذه مُثُلٌ ومسائلُ توجبُ الفرقَ بين قاعدةِ تداخلِ الأسباب وتساقُطِها على اختلاف التداخل والتساقط[2].

---

(١) انظر «أدب القاضي» ١/١٤٨ لابن القاصِّ حيث ذكر قولَيْن للشافعيِّ في هذه المسألة.

(٢) صحَّح ابن الشاط كلام القرافيِّ في الفرق السابع والخمسين.

الفرقُ الثامن والخمسون
بين قاعدةِ المقاصد وقاعدة الوسائل[١]

ورُبَّما عُبِّرَ عن الوسائل بالذرائع، وهو اصطلاحُ أصحابنا[٢]، وهذا اللفظُ المشهورُ في مذهبنا، ولذلك يقولون: سَدُّ الذرائع، ومعناه حَسْمُ مادةِ وسائل الفسادِ دَفْعاً لها، فمتى كان الفعلُ السالمُ عن المفسدةِ وسيلةً للمفسدةِ منعَ مالكٌ من ذلك الفعلِ في كثيرٍ من الصُّوَر، وليس سَدُّ الذرائعِ من خواصِّ مذهبِ مالك رحمه الله/ كما يتوهَّمُه كثيرٌ من المالكية[٣]، بل ١١٠/أ

---

(١) قد نثر الإمام العزُّ بن عبد السلام كثيراً من فوائدِ هذا الفرق في «القواعد الكبرى» انظر مثلاً: ١/ ٧٤، ١٦١، ١٦٨، ١٧٣، ١٧٥، ١٧٧، و٢/ ٣١٤.

(٢) انظر «إحكام الفصول» ٦٨٩ للباجي.

(٣) وهذا الذي قاله القرافيُّ وافقه عليه الطوفيُّ الحنبليُّ في «شرح مختصر الروضة» ٣/ ٢١١-٢١٧ ونقل كثيراً من كلامِ القرافيِّ في هذه المسألة، وقال: ومِن مذهبِنا أيضاً سدُّ الذرائع، وهو قَوْلُ أصحابنا بإبطال الحِيَل، ولذلك أنكر المتأخرون منهم على أَبي الخطَّاب ومَنْ تابعه عَقْدَ بابٍ في كتاب الطلاق يتضمَّن الحيلةَ على تخليص الحالف من يمينه في بعضِ الصُّوَر، وجعلوه من باب الحِيَل الباطلة، وهي التوصُّلُ إلى المحرَّم بسببٍ مباحٍ، وقد صنَّف شيخنا تقي الدين أبو العباس أحمد بن تيمية ـ رحمةُ الله عليه ـ كتاباً بناه على بُطلانِ نكاح المُحلِّل، وأَدرج فيه جميعَ قواعدِ الحِيَل، وبيَّنَ بطلانَها بأدلَّته على وجهٍ لا مزيدَ عليه. انتهى كلام الطوفي.

وقد قال ابن كثير في «تفسير القرآن العظيم» ١/ ٧١٠: والشريعةُ شاهدةٌ بأَنَّ كلَّ حرامٍ فالوسيلةُ إليه مِثْلُه، لأن ما أفضى إلى الحرام حرام. . .، وقد صنَّف الإمام العلاَّمةُ أبو العباس بن تيمية كتاباً في «إبطال التحليل» تضمَّن النَّهْيَ عن تعاطي الوسائل المُفْضِيةِ إلى كلِّ باطل، وقد كفى في ذلك وشفى، فرَحمه الله ورضي عنه. =

الذرائعُ ثلاثةُ أقسام: قسمٌ أَجمعت الأمةُ على سَدِّه ومَنْعِه وحَسْمِه كحَفْرِ الآبارِ في طُرقِ المسلمين، فإنَّه وسيلةٌ إلى إهلاكِهم فيها، وكذلك إلقاءُ السَّمِّ في أطعمتِهم، وسَبُّ الأَصنام عند من يُعْلَمُ من حالهِ أَنَّه يَسُبُّ الله تعالى عند سَبِّها[1].

وقِسْمٌ أَجْمعَت الأمةُ على عدمِ مَنْعِه، وأنَّه ذريعةٌ لا تُسدُّ، ووسيلةٌ لا تُحْسَمُ كالمَنْعِ من زراعة العنبِ خشيةَ الخمرِ، فإنَّه لم يقلْ به أحَدٌ، وكالمَنْعِ من المجاورة في البيوت خشيةَ الزنىٰ.

وقسمٌ اختلفَ فيه العلماءُ: هل يُسَدُّ أَمْ لا؟ كبيوع الآجال عندنا. كمَنْ باع سِلعةً بعَشَرةِ دراهمَ إلى شهرٍ، ثم اشتراها بخمسةٍ قبل الشهر، فمالكٌ يقول: إنَّه أخرج من يدِه خمسةً الآن، وأخذ عَشَرةً آخرَ الشهر، فهذه وسيلةٌ لسَلَفِ خمسةٍ بعَشَرةٍ إلى أجلٍ توسُّلاً بإظهارِ صُورةِ البيعِ لذلك، والشافعيُّ يقول: يُنْظَرُ إلى صورةِ البيع، ويُحْمَلُ الأَمْرُ على ظاهرِه، فيجوزُ ذلك، وهذه البيوعُ يقال إنَّها تصلُ إلى ألفِ مسألةٍ اختصَّ بها مالك، وخالفه فيها الشافعي[2].

= قلتُ: وللإمام ابن القيم كلامٌ عظيم النفع في سدِّ الذرائع وتحريم الحِيَل المُفْضيةِ إلى الحرام، وأنَّ العبرةَ في الشريعةِ بالمقاصد والنيات، بَسَطَ ذلك بأطْولِ نَفَسٍ وأوْعبِهِ في كتابه الفَذّ «إعلام الموقعين» ٣/ ١٤٧ فما بعدها. فاشدُد به يَدَ الضَّنانة، فإنَّه لا نظيرَ له.

(١) لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ١٠٨].

(٢) وقد رجَّح شيخ الإسلام ابن تيمية مذهبَ الإمام مالك وفقهاء المدينة، وقال في «القواعد النورانية»: ٨٥ بعد أن ذكر هذه المسألة وفصَّل فيها: ففي الجملة أهلُ المدينةِ وفقهاءُ الحديثِ مانعون من أنواع الربا مَنْعاً محكماً مراعين لمقصودِ الشريعةِ وأُصولِها، وقولهم في ذلك هو الذي يُؤثَرُ مِثْلُهُ عن الصحابة، وتدلُّ عليه معاني الكتاب والسنة.

وكذلك اختُلِفَ في النظرِ إلى النساء: هل يحرُمُ لأنَّه يؤدِّي إلى الزنىٰ أو لا يحرم؟

والحُكمُ بالعِلْمِ هل يحرُمُ لأنَّه وسيلةٌ للقضاءِ بالباطلِ من القُضاةِ السُّوءِ أو لا يحرُم[1]؟

وكذلك اختُلِفَ في تَضْمين الصُّنَّاع لأنَّهم يؤثِّرونَ في السِّلَع بصَنْعتِهم فتتغَيَّر السِّلَعُ فلا يَعْرِفُها ربُّها إذا بِيعَتْ، فيَضْمنون سَدّاً لذريعةِ الأَخْذِ، أَمْ لا يَضْمنون لأنَّهم أُجراءُ، وأصلُ الإجارة على الأمانة؟ قولان، وكذلك تضمينُ حَمَلةِ الطعام لئلا تمتدَّ أيديهم إليه، وهو كثيرٌ في المسائل. فنحن قُلْنا بسدِّ هذه الذرائع، ولم يقُلْ بها الشافعيُّ، فليس سَدُّ الذرائع خاصاً بمالكٍ رحمه الله، بل قال بها هو أكثَرَ من غيرِه، وأَصْلُ سَدِّها مُجْمَعٌ عليه.

تنبيه[2]: اعلم أنَّ الذريعةَ كما يجبُ سَدُّها يجبُ فَتْحُها، وتُكْرَهُ وتُنْدَبُ وتُباح، فإنَّ الذريعةَ هي الوسيلةُ، فكما أنَّ وسيلةَ المُحرَّمِ مُحرَّمة، فوسيلةُ الواجبِ واجبةٌ كالسعي للجمعةِ والحج. ومواردُ الأحكامِ على قسمين: مقاصدُ وهي المتضمِّنةُ للمصالحِ والمفاسدِ في أنفسِها، ووسائلُ

---

(١) قال الموفق في «المغني» ١٤/ ٣١: ظاهرُ المذهبِ أنَّ الحاكم لا يحكمُ بعِلْمهِ في حَدٍّ ولا غيرِه، لا فيما عَلِمه قبلَ الولاية ولا بَعدَها. هذا قولُ شرَيْحٍ والشَّعبي ومالك وإسحاق وأبي عبيد ومحمد بن الحسن، وهو أحدُ قولي الشافعيّ. وعن أحمد روايةٌ أخرى، يجوزُ له ذلك، وهو قولُ أبي يوسف وأبي ثور، والقولُ الثاني للشافعيِّ، واختيارُ المُزَنيِّ، لأن النبيَّ ﷺ لمَّا قالت له هند: إنَّ أبا سفيان رجلٌ شحيح، لا يُعطيني من النفقة ما يكفيني وولدي، قال: «خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف» فحكم لها من غَيْرِ بيِّنةٍ ولا إقرارٍ لعِلْمِه بصِدْقها. انتهى كلامُه.

(٢) انظر «القواعد الكبرى» ١/ ١٦٧ حيث استفاد القرافي هذا التنبيه من كلام شيخه ابن عبد السلام.

وهي الطرقُ المُفْضِيةُ إليها، وحُكْمُها حُكْمُ ما أفضَتْ إليه من تحريمٍ وتحليلٍ، غَيْرَ أنَّها أخفَضُ رُتبةً من المقاصد في حُكمها، والوسيلةُ إلى أَفْضلِ المقاصدِ أفضَلُ الوسائل، وإلى أقبحِ المقاصدِ أقبَحُ الوسائلِ، وإلى ما يُتَوسَّطُ مُتوسّطة. ومِمّا يدلُّ على/ حُسنِ الوسائلِ الحَسَنةِ قولهُ تعالى: ١١٠/ب
﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَطَـُٔونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ ٱلْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَّيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُم بِهِۦ عَمَلٌ صَٰلِحٌ﴾ [التوبة: ١٢٠] فأثابهم الله على الظمأ والنَّصَبِ، وإنْ لم يكونا من فِعْلِهِم بسببِ أَنَّهما حصلا لهم بسببِ التوسُّلِ إلى الجهادِ الذي هو وسيلةٌ لإعزازِ الدين وصَوْنِ المسلمين، فيكون الاستعدادُ وسيلةَ الوسيلة.

تنبيه[1]: القاعدةُ أنَّه كلَّما سقطَ اعتبارُ المَقْصِدِ، سقطَ اعتبارُ الوسيلة، فإنَّها تَبَعٌ له في الحُكم. وقد خُولِفَتْ هذه القاعدةُ في الحجِّ في إمرار المُوسىٰ على رأسِ من لا شَعرَ له مع أنَّه وسيلةٌ إلى إزالة الشَّعرِ، فيُحتاجُ إلى دليلٍ يدلُّ على أنَّه مَقْصِدٌ في نفسِه، وإلَّا فهو مُشْكِلٌ على القاعدة.

تنبيه[2]: قد تكونُ وسيلةُ المُحَرَّمِ غَيْرَ مُحَرَّمةٍ إذا أفضَتْ إلى مصلحةٍ راجحةٍ كالتوسُّلِ إلى فداءِ الأُسارى بدَفْعِ المالِ للكفارِ الذي هو محرَّمٌ

---

(١) وهذا التنبيه أيضاً مستفادٌ من كلام شيخه ابن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ١/ ١٦٩ حيث ذكر هذا المثال، وفسَّر هذا الإشكال بقوله: فإنْ ثبتَ أنَّ الإمرارَ مقصودٌ في نَفْسِه، لا لكونهِ وسيلةً، كان هذا مِن قاعدةِ مَنْ أُمِرَ بأَمْرَين، فقَدَرَ على أحدِهما وعَجزَ من الآخر.

(٢) هذا التنبيه أيضاً مأخوذٌ من كلام شيخه ابن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ١/ ١٧٦ حيث ذكر هذه الصُّوَر الثلاث ثم قال: وليس هذا على التحقيق معاونةً على الإثمِ والعُدوان والفسوقِ والعصيان، وإنَّما هو إعانةٌ على دَرْءِ هذه المفاسد، فكانت المعاونةُ على الإثمِ والعدوانِ والفسوقِ والعصيانِ فيها تَبَعاً لا مقصوداً.

عليهم الانتفاعُ به بناءً على أنَّهم مُخاطبون بفروعِ الشريعة عندنا، وكدَفْعِ مالٍ لرجلٍ يأكلُه حَراماً حتى لا يَزْنيَ بامرأةٍ إذا عَجَزَ عن دَفْعِه عنها إلَّا بذلك، وكدَفْعِ المالِ للمحاربِ حتى لا يقعَ القتال بينه وبين صاحبِ المال عند مالك رحمه الله تعالى ولكنه اشترطَ فيه أن يكونَ يسيراً، فهذه الصُّوَرُ كُلُّها لدفع وسيلة المعصيةِ بأَكْلِ المال، ومع ذلك مأمورٌ به لرُجْحانِ ما يحصلُ من المصلحةِ على هذه المفسدة.

تنبيه: تفرَّعَ على هذا الفرقِ فَرْقٌ آخرُ، وهو الفرقُ بين كونِ المعاصي أَسباباً للرُّخَص، وبين قاعدةِ مُقارنةِ المعاصي لأسبابِ الرُّخَص، فإنَّ الأسبابَ من جُملة الوسائل، وقد التبسَتْ هٰهُنا على كثير من الفقهاء. فأَما المعاصي فلا تكونُ أَسبابَ الرُّخَص، ولذلك العاصي بسَفرِه لا يَقْصُر ولا يُفْطِر، لأنَّ سببَ هٰذين السفرُ، وهو في هذه الصورةِ مَعْصية، فلا يُناسبُ الرخصةَ، لأن ترتيبَ الترخُّصِ على المعصيةِ سَعْيٌ في تكثيرِ تلك المعصيةِ بالتَّوْسِعةِ على المُكلَّف بسَببِها[1]، وأما مقارنةُ المعاصي لأَسبابِ الرُّخَص، فلا تَمْنَعُ إجماعاً كما يجوزُ لأفسقِ الناس وأَعصاهم التيمُّمُ إذا عَدِمَ الماءَ، وهو رُخصة، وكذلك الفِطْرُ إذا أَضَرَّ به الصومُ، والجلوسُ إذا أضرَّ به القيامُ في الصلاة، ويُقارضُ، ويُساقي، ونحوُ ذلك من الرخص، ولا تَمْنَعُ المعاصي من ذلك، لأنَّ هذه الأُمورَ غيرُ معصيةٍ، بل هي عَجْزُه عن الصوم/ ونحوِه، والعجزُ ليس معصيةً، فالمعصيةُ هٰهنا مقارِنةٌ للسببِ ١١١/أ
لا سَبَبٌ، وهذا الفرقُ يُبْطلُ قولَ من قال: إنَّ العاصي بسفرِه لا يأكلُ الميتةَ إذا اضطرَّ إليها، لأنّ سببَ أكْلِهِ خوفُه على نفسِه لا سفره،

(١) هذه مسألةٌ يجري فيها الخلاف، فالأحنافُ يُجيزون القَصْرَ للعاصي بسفره، لأنَّ التقصير إنما يجبُ له بحكْمِ السفرِ خاصَّةً لا بغيرِه. انظر «شرح معاني الآثار» ١/ ٤٢٨ للإمام الطحاوي.

فالمعصيةُ مُقارِنةٌ لسببِ الرخصة لا أَنها هي السبب، ويلزَمُ هذا القائلَ أنْ لا يُبيحَ للعاصي جميعَ ما تقدَّم ذكره، وهو خلافُ الإجماع، فتأمَّل هذا الفرقَ، فهو جليلٌ[1] حَسَنٌ في الفقه.

ويلزَمُ هذا القائلَ أنْ يجعلَ أنَّ السفرَ هو سَببُ عدمِ الطعامِ المُباحِ حتى احتاجَ إلى أكل الميتة، أَنّ من خرج ليسرقَ، فانكسرَتْ يدُه أنْ لا يَمْسَحَ على الجبيرةِ، ولا يُفْطِر إذا خاف من الصوم، ومن الكسرِ الهلاكَ[2]، وأنْ لا يتيمَّمَ إذا عَجَزَ عن استعمالِ الماء حتى يتوبَ كما قال في الأكل في السفر، فيلزَمُ بقاءُ المصرِّ على معصيتهِ بلا صلاةٍ لعدمِ الطهارةِ، وتتعطَّلُ عليه أمورٌ كثيرةٌ من الأحكام، ولا قائلَ بها فتأمَّل ذلك[3].

* * *

(١) في الأصل: جَليٌّ، وأثبتنا ما في المطبوع، فلعلَّه أوْلى بالتقديم.

(٢) في الأصل: إذا خاف من الصومِ الهلاك من الكَسْرِ. وما في المطبوع أَوْلى بالإثبات.

(٣) علَّق ابن الشاط على الفرق الثامن والخمسين بقوله: جميعُ ما قاله في هذا الفرقِ صحيحٌ غَيْرَ ما قاله مِن أن حُكْمَ الوسائلِ حُكْمُ ما أفضت إليه من وجوبٍ أو غيره، فإنّ ذلك مبنيٌّ على قاعدةِ أنَّ ما لا يتمُّ الواجبُ إلا به فهو واجب، والصحيحُ أنَّ ذلك غيرُ لازمٍ فيما لم يصرِّح الشرعُ بوجوبه والله تعالى أعلم. وما قاله في الفرقِ التاسع والخمسين والفرقِ الستين والحادي والستين صحيحٌ والله تعالى أعلم.

الفرقُ التاسع والخمسون

بين قاعدةِ عَدَم علَّةِ الإذنِ أو التحريم وبين عَدَمِ عِلَّةِ غيرِهما من العلل

اعلم أنَّ عدمَ كلٍّ واحدةٍ من هاتين العلَّتَيْن علَّةٌ للحُكْمِ الآخَرِ بخلافِ غيرِهما من العلل، فعَدَمُ علَّةِ الإذنِ علَّةُ التحريم، وعدمُ علَّةِ التحريمِ علَّةُ الإذن، وأما عدمُ علَّةِ[1] الوجوبِ، فلا يلزَمُ منه شيءٌ، فقد يكونُ غيرُ الواجبِ محرَّماً، وقد يكون مُباحاً، أو مندوباً، أو مكروهاً، وكذلك عدمُ علَّةِ النَّدْبِ، أو الكراهة، قد يكونُ الفعلُ بعد ذلك واجباً، أو مُحرَّماً، أو مباحاً. أما متى عُدِمَتْ علَّةُ الإذنِ تعيَّنَ التحريم، ومتى عُدِمَت علَّةُ التحريم تعيَّنَ الإذن، ويتَّضح ذلك بذِكْرِ ثلاثِ مسائل:

المسألةُ الأولى: علَّةُ النجاسةِ الاستقذارُ؛ فمتى كانت العينُ ليست بمُستقذرةٍ، فحُكْمُ الله تعالى في تلك العين عَدَمُ النجاسة، وأنْ تكونَ طاهرة، فعلَّةُ الطهارةِ عدمُ علَّةِ النجاسة، فهذا هو شأنُ هذا المَقامِ إلَّا أنْ يحدُثَ معارضٌ من جهةٍ أخرى يُعارِضُنا عند عدم العلَّةِ كما في الخمرِ، فإنَّ الخمرَ ليست بمُسْتَقْذرةٍ، وإنما قُضِيَ بتنجيسِها لأنها مطلوبةُ الإبعاد، والقولُ بتنجيسِها يُفضي إلى إبعادِها، وما يُفْضي إلى المطلوبِ مطلوبٌ، فتَنْجيسُها مطلوبٌ فتكونُ نجسةً، فهذه عِلَّةٌ أُخرى غيرُ الاستقذارِ وُجِدَتْ عند عَدَمه[2]، فقامتْ مَقامَه، وإلَّا فالحُكْمُ ما ذُكِرَ عند عَدَمِ المُعارض.

---

(١) في الأصل: وأما عِلَّة عدمِ الوجوب. وصوابُه من المطبوع.

(٢) ذكر ابن العربي في «أحكام القرآن» ٢/ ٦٥٦: أنه لا خلاف في ذلك بين الناسِ إلَّا =

وأكثرُ الفُقهاءِ يُمْكنُه أنْ يُعَلِّلَ النجاسة، وإذا سألتَه عن علَّةِ الطهارةِ لا يعلمُها، وهي عَدَمُ علَّةِ النجاسة، وإذا سُئل أَيضاً أكثَرُ الفقهاءِ عن النجاسة إلى أَيِّ الأحكامِ الخمسة ترجع؟ رُبما عَسُرَ/ عليهم، [وظنَّ أنها حُكْمٌ ١١١/ب
آخَرُ من أحكامِ الوضع أو غيرها وليس كذلك، بل هي ترجعُ إلى أَحدِ الأحكامِ الخمسة، وهو التحريمُ. وكذلك إذا قيل لهم: ما الطهارة؟ عَسُرَ عليهم][(١)] ذلك حتى رأيتُ لبعضِ الأكابرِ أنَّ الطهارةَ عبارةٌ عن استعمالِ الماءِ الطهورِ في العَيْنِ التي قُضِيَ عليها بالطهارة، وهذا ليس بصحيح، فإنّ بطونَ الجبال، وتلالَ الرمالِ، وبطونَ الأرضِ طاهرةٌ مع عدم استعمالِ الماء فيها، بل النجاسةُ ترجعُ إلى تحريمِ المُلابسة في الصلوات والأغذيةِ لأجل الاستقذارِ، أو التوسُّلِ للإبعادِ، فقولي: لأَجْلِ الاستقذارِ احترازٌ من السُّموم، فإنها تحرُمُ ملابستُها في الأغذية، وكذلك الأغذيةُ والأشربةُ الموجبةُ للأَسقامِ والأمراضِ تحرُمُ ملابستُها في الأغذية، وليست نجسةً. وقولي: أو التوسل للإَبعاد احترازٌ من الخمرِ حتى تندرجَ في الحدِّ، ولو اقتصَرْتُ على قولي: تحرُمُ ملابستُها في الصلوات لكان ذلك كافياً، لكن أَردْتُ بذِكْرِ الأغذيةِ زيادةَ البيان. والطهارةُ: عبارةٌ عن

= ما يؤثر عن ربيعة ـ يعني ربيعة الرأي ـ أنَّه قال: إنَّها محرَّمة، وهي طاهرة، كالحرير عند مالكٍ مُحرَّمٌ مع أنه طاهر. ويعضُدُ ذلك ـ يعني القَوْلَ بنجاستِها ـ من طريقِ المعنى أنَّ تمام تحريمِها وكمالَ الرَّدْع عنها الحكمُ بنجاستِها حتى يتقذَّرَها العبد، فيكفَّ عنها، قُرباناً بالنجاسةِ، وشُرْباً بالتحريم، فالحكمُ بنجاستَها يوجبُ التحريم.

وفي «الوسيط» ١/ ١٤٠ للغزالي: الجماداتُ أصلُها على الطهارة إلّا الخَمْرَ، فإنَّها نجسةٌ تغليظاً، وفي معناها كلُّ نبيذٍ مُسْكر، وكذا الخمر المحترمة على المذهب الصحيح. يعني الخَمْرَ التي عُصِرت من غيرِ قَصْدٍ إلى خمريتها، كالتي تُتَّخذُ خَلّاً.

(١) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستُدْرِك من المطبوع.

إباحةِ المُلابسة في الصلوات، وبهذا التفسيرِ تندرجُ بطونُ الجبالِ وسائرُ الأعيان، فظهرَ أنَّ النجاسةَ ترجعُ للتحريم، والطهارةُ ترجعُ للإباحة، وأنَّ عدمَ علَّةِ التنجيس علَّة الطهارة، وأنَّ عدمَ علَّة التحريمِ علَّةُ الإباحة.

المسألة الثانية: تحريمُ الخَمْرِ مُعَلَّلٌ بالإسكار، فمتى زال الإسكارُ زال التحريمُ، وثبتَ الإذن، وجاز أَكْلُها وشُرْبُها. وعلَّةُ إباحةِ شُرْبِ العصيرِ مُسالمتُه للعقلِ وسلامتُه عن المفاسد، فعدَمُ هذه المُسالمةِ والسلامةِ علَّةٌ لتحريمِه، فظهرَ أيضاً في هذه المسألة أَنَّ عدَمَ علَّةِ التحريمِ علَّةُ الإذن، وعَدَمَ عِلَّةِ الإذنِ علَّةُ التحريم.

المسألةُ الثالثة: الحَدَثُ له معنيان:

أحدهما: الأَسبابُ الموجبةُ للوضوءِ، فلذلك يقال: أَحدَثَ إذا خرج منه خارج.

وثانيهما: أنَّهُ المنعُ المُرتَّبُ على هذا السبب، وهو المرادُ بقَوْلِ العلماء: ينوي رَفْعَ الحَدَثِ بفِعْله، أي: ينوي ارتفاعَ المنعِ المترتَّبِ على ذلك السببِ المتقدِّم، ولا يُمكنُ في نِيَّةِ رفعِ الحَدَثِ إلَّا هذا[1]، فإنَّ تلك الأسبابَ الموجبةَ للوضوءِ يستحيلُ رَفْعُها، لأنَّها صارت واقعةً داخلةً في الوجود، ولا يُمْكِنُ عاقلاً أنْ يقولَ: إنَّه يرفعُ تلك الأعيانَ المُسْتقذَرةَ من غيرِها بوضوئه، بل الذي ينوي رَفْعَه هو المَنْعُ المُتَرتِّبُ على تلك الأسباب. والمَنْعُ، وإنْ كان أيضاً وقعَ وصارَ من جملة الواقعات، والواقعاتُ يستحيلُ رَفْعُها، غَيْرَ أنَّ المقصودَ برَفْعِه مَنْعُ استمرارِه كما أنَّ عقدَ النكاحِ
١١٢/أ يمنَعُ استمرارَ مَنْعِ الوطءِ في الأجنبية، كذلك هٰهُنا/ ، وأكثرُ الفقهاءِ لا يعرفُ معنى الحَدَثِ أيضاً، وهو يرجعُ إلى تحريمِ مُلابسةِ الصلاةِ حتى

(١) في المطبوع: ولا يمكنُ في نِيَّتِه رَفعُ الحَدَثِ إلَّا بهذا.

يتطهَّر، وإذا كان الحدثُ عبارةً عن التحريم، فإذا تطهَّر الإنسانُ، وصار يُباحُ له الإقدامُ على العبادة، فالإباحةُ في هذه الحالةِ مُضافةٌ إلى عَدَمِ سببٍ يقتضي وجوبَ استعمالِ الماءِ في الطهارة، فعِلَّةُ هذه الإباحة عَدَمُ علَّةِ التحريم التي هي علَّةُ الحَدَثِ الذي هو المنع، فذلك الخارجُ مثلاً هو عِلَّةُ التحريم، وَعَدَمُه علَّةُ الإباحة بعد التطهُّر، واستعمالُ الماءِ سببُ ارتفاع ذلك المنع وحصولِ هذه الإباحة، فحصلَ أيضاً في هذا المثال أنَّ علَّةَ الإباحةِ عَدَمُ علَّةِ التحريم، وعَدَمَ سَببِ الإباحةِ علَّة التحريم، فتأمَّلْ ذلك.

فإنْ قُلْتَ: لِمَ لا يكونُ الوضوءُ ـ مَثَلاً ـ هو سببَ الإباحة، وعَدَمُه هو عِلَّةَ التحريمِ، ولا حاجةَ إلى اعتبارِ تلك الفَضَلاتِ المُسْتقذرةِ وغيرها من المُلامسةِ ونحوها؟

قلتُ: لا خفاءَ أَنَّ الوضوءَ مُوجِبُ الإباحة في الإقدامِ على الصلوات، وما هو مشترطٌ فيه الوضوء، ونقول على هذا التقدير: الطهارةُ سببُ الإباحةِ المستمرةِ حتى يطرأَ الحَدَثُ، والحَدَثُ سببُ المَنْعِ المستمرِّ حتى تطرأَ الطهارة، ويحصلَ المقصود، فإنَّ عدمَ الطهارةِ بالكُلِّية سببُ المنعِ، وعَدَمَ الحَدَثِ بالكُلِّيةِ سَبَبُ الإباحة.

فإنْ قُلْتَ: فمَنْ لم يُحْدِثْ قطُّ يلزَمُك أَنَّه تُباحُ له الصلاة، وإنْ لم يتطهَّر، لأنَّ سببَ الإباحةِ موجودٌ في حَقِّه وهو عَدَمُ الحدث.

قلتُ: التزِمُه مع أنَّه فَرْضٌ مُحالٌ، فإنَّ الإنسانَ لا بُدَّ له أنْ تخرجَ منه فَضَلاتُ غذائه بعد الولادة وعند الولادة، فإذا فُرِضَ وقوعُ هذا المُحال وهو عَدَمُ خروجِ شيءٍ منه البتَّة، لا مانعَ لي من التزامِ الإباحةِ في حَقِّه لا بنصٍّ، ولا إجماعٍ، ولا قياس، وكذلك أَقولُ في الجَنابة والحَيْضِ والنِّفاسِ في سببِ المَنْعِ المُسْتمرِّ حتى تطرأ الطهارة، والطهارةُ سببُ

الإباحةِ المُسْتمرَّةِ حتى تطرأَ هٰذه الأحداثُ، وعَدَمُ هذه الأحداثِ سببُ الإباحة من هذا الوجه، فلولا اشتراطُ صاحبِ الشرعِ الوضوءَ، لأَبَحْنا الصلاةَ لمن عُدِمَتْ في حقِّه هذه الأحداثُ الكبار، وصحَّ لنا حيئنذٍ في الحَدَثِ الأَكبرِ والأصغر، والطهارةِ الكبرى والصغرى أنَّ عدمَ سببِ الإباحةِ سببُ المنعِ، وعدَمَ سببِ المنع سَبَبُ الإباحة، واطَّردت القاعدةُ، وهذا الخلافُ سببُ الوجوبِ وعلته، فإنَّ/ سببَ وجوبِ إراقةِ دمِ المرتَدِّ ١١٢/ب
رِدَّتُه، فإذا فُقِدَت الردَّةُ كان دمُه حراماً، وسببُ النفقةِ الزوجيةُ، أو القرابةُ[١]، فإذا عُدِمَ ذلك لا تَحْرُمُ النفقة، بل يُنْدَبُ إليها في الأجانب، وسببُ وجوبِ القراءةِ في الصلاةِ حُضورُ محلِّها الذي هو القيام، فإذا ركع أوْ سَجد، وعُدِمَ القيامُ كُرِهَت القراءة، فلما كان عدمُ سببِ الوجوبِ لا يستلزمُ من ذلك حُكماً معيَّناً، فارق بذلك ما تقدَّم من علَّةِ الإباحة والمنعِ، فهذا هو الفَرْقُ بين هاتَيْن القاعدتين.

* * *

(١) والمِلْكُ أيضاً من أسباب النفقة، لأنَّ نفقةَ المملوك على سَيِّده، لقوله ﷺ في المماليك والخَولِ ـ وهم الخدم ـ: «إنَّ إخوانكم خَوَلُكُم، فمن كان أخوه تحت يده، فليُطْعِمه مما يأكلُ، وليُلْبِسْه مما يلبس، ولا تكلّفوهم ما يغلبُهم، فإن كلَّفتموهم ما يغلبهم فأعينوهم» أخرجه البخاري (٢٥٤٥) ومسلم (١٦٦١) من حديث أبي ذَرٍّ الغفاري رضي الله عنه، وانظر «فتح باب العناية» ٢/ ١٩١، ٢١١ لملاّ علي القاري.

الفرق الستون

بين قاعدةِ إثباتِ النقيضِ في المفهوم وبين قاعدةِ إثباتِ الضدِّ فيه

اعلم أَنَّ مفهومَ المُخالفةِ يقتضي أنَّ الحُكْمَ المنطوقَ غيرُ ثابتٍ للمسكوتِ عنه[1]، فهل القاعدةُ فيه عند القضاءِ بأنَّ حُكْمَ المسكوتِ مخالفٌ يقتضي إثباتَ ضدِّ الحُكْمِ المنطوقِ به، أو إثباتَ نقيضه؟ والثاني هو الحقُّ بأنْ يُقْتَصَرَ على عَدَمِ الحكمِ الثابتِ للمنطوق، ولا يُتَعرَّضَ لإثباتِ حُكْمِ المسكوتِ البتَّة، فهو ينقسمُ إلى عَشَرةِ أقسامٍ كلُّها مستقيمةٌ مع النقيضِ فقط:

مفهومُ العِلَّة: «ما أسكَر كثيرُه، فهو حرامٌ»، مفهومُه: ما لم يُسْكِرْ كثيرُه فليس بحرام.

ومفهوم الصفة: «في الغنمِ السائمةِ الزكاة»، مفهومُه: ما ليس بسائمةٍ لا زكاةَ فيه.

ومفهومُ الشرط: من تطهَّر صَحَّت صلاتُه، مفهومُه: مَنْ لم يتطهَّرْ لم تصح صلاتُه.

ومفهوم المانع: لا يُسْقِطُ الزكاةَ إلّا الدَّيْنُ، مفهومُه: أنَّ مَنْ لا دَيْنَ عليه لا تسقُطُ عنه.

ومفهومُ الزمان: سافرتُ يَوْمَ الجُمُعةِ، مفهومُه: أنَّه لم يسافِرْ يومَ الخميس.

---

(١) قوله: «للمسكوت عنه» سقط من الأصل، واستُدرِكَ من المطبوع وانظر «الإحكام» ٢/ ٦٧ للآمدي حيث أفاد منه القرافي في تقسيم مفهوم المخالفة وتمثيله.

ومفهومُ المكان: جلستُ أمامك، مفهومُه: أنَّه لم يجلسْ عن يمينِك.

ومفهومُ الغاية: أتِمُّوا الصيامَ إلى الليل، مفهومُه: لا يجبُ بعد الليل.

ومفهومُ الحصر: «إنَّما الماءُ من الماءِ»، مفهومه: أنَّه لا يجبُ من غيرِ الماء.

ومفهوم الاستثناء: قام القومُ إلَّا زيداً، مفهومُه: أنَّ زيداً لم يَقُمْ.

ومفهومُ اللقب: وهو تعليقُ الحُكْمِ على أسماءِ الدواب نَحْوُ: في الغنمِ الزكاةُ. مفهومُه: لا تجبُ في غيرِ الغنم عند مَنْ قال بهذا المفهوم وهو أضعفُها[1]، فهذه المفهوماتُ جميعُها أثبَتْنا فيها نَقيضَ حُكْمِ المنطوقِ للمسكوت، وحصل فيها معنى المفهوم، فظَهر أنَّ مفهومَ المخالفةِ إثباتُ نقيضِ حكمِ المنطوقِ للمسكوت، وأَنَّ هذا هو قاعدته، وليس قاعدتُه إثباتَ الضدِّ، ويظهَرُ التفاوتُ بينهما في قول ابن أبي زيدٍ/ ١١٣/أ
من أصحابِنا حيث استدلَّ على وجوبِ صلاةِ الجنازةِ بقوله تعالى في حَقِّ المنافقين: ﴿ وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا ﴾ [التوبة: ٨٤]، أنَّ مفهومَه يقتضي وجوبَ الصلاةِ على المسلمين، وليس الأَمرُ كما قاله، بل مفهومُه عدمُ تحريمِ الصلاةِ على المؤمنين[2].

وعدمُ التحريم صادقٌ مع الوجوبِ والنَّدْبِ والكراهةِ والإباحةِ، فلا يستلزمُ الوجوبَ، لأنَّ الأَعمَّ من الشيءِ لا يستلزمُه، فلا يلزَمُ الوجوبُ في هذه الصورة، فكذلك يكون دأبُك أبداً في مفهومِ المخالفةِ إثباتَ النقيضِ فقط، ولا نتعرَّض للضدِّ البتَّةَ لِما ظهرَ لك من الفرقِ بين القاعدتين.

---

(١) انظر «البرهان» ١/ ٣١١ لإمام الحرمين حيث دافع عن الإمام الدقَّاق القائل بمفهوم اللقب. وسيأتي مزيد بيانٍ له في الفرق التالي.

(٢) وهذا الذي قاله القرافيُّ قد سَبق إليه ابن العربي في «أحكام القرآن» ٢/ ٩٩٢، واستعظم أمْره ونسب قائله إلى الغفلة.

الفرقُ الحادي والستون
بين قاعـدةِ مفهـوم اللقـب
وبين قاعدةِ غيرِه من المفهومات

فإنَّ قاعدةَ مفهومِ اللَّقبِ لم يقُلْ بها إلَّا الدقَّاق(1)، وقاعدةُ مفهومِ غيرِ اللَّقب قال بها جَمْعٌ كثيرٌ كمالكٍ والشافعيِّ وغيرِهما، وسِرُّ الفرقِ بينهما: أَنَّ مفهومَ اللقبِ أَصْلُه كما قال التِّبْريزيّ(2): تعليقُ الحُكْمِ على أسماءِ الأعلامِ، لأنّها الأصلُ في قولنا: لقب، وأمَّا أسماءُ الأجناسِ نَحْوُ الغنمِ والبقرِ ونحوِهما لا يقال لها لقبٌ، فالأصلُ حينئذٍ إنَّما هي الأعلام، وما يَجْري مَجراها، قال: ويلحقُ بها أسماءُ الأجناس، وعلى التقديرين، فالفرقُ أَنَّ العَلَمَ نحو قولنا: أَكْرِمْ زَيداً، أو اسْمَ الجِنس نحو: زَكِّ عن

---

(1) هو الإمام أبو بكر محمد بن محمد الدقاق، من فقهاءِ الشافعية، وله كتابٌ في الأُصول على مذهبهم، مات سنة (٣٩٢هـ)، له ترجمة في «تاريخ بغداد» ٣/ ٢٢٩، و«طبقات الفقهاء»: ١١٨ لأبي إسحاق الشيرازي.

(تنبيه): وقع في طبعة دار السلام ٢/ ٤٦٠ أنَّ المرادَ بالدقاق هو أبو عبد الله محمد بن عبد الواحد بن محمد الأصبهاني، من أعيانِ المحدِّثين وليس له في الأصولِ شيء، انظر ترجمته في «سير النبلاء» ١٩/ ٤٧٤ لتتأكد أن المحقِّقَيْن قد شرَّقا فيما غرَّبَ فيه القرافي.

(2) هو الإمام أمين الدين المُظَفَّر بن أبي محمد بن إسماعيل الراداني التِّبريزيّ، من فقهاءِ الشافعية، له في المذهب مختصر مشهور، ومن تصانيفه «التنقيح» اختصر فيه «المحصول» للإمام الرازي، وهو من الكتب التي عوَّل عليها القرافي في «شرح المحصول»، مات التبريزي سنة (٦٢١هـ)، له ترجمة في «طبقات السبكي» ٨/ ٣٧٣.

الغنم، لا إشعارَ فيه بالعِلِّيَّةِ لعدمِ المُناسبة في هٰذين القِسْمين، ومفهومُ الصفةِ ونحوُه فيه رائحةُ التعليل، فإنَّ الشروط اللغويةَ أيضاً أسبابٌ، فمتى جُعِلَ الشيءُ شرطاً أشْعَرَ ذلك بسببيةِ ذلك الشرطِ عند المعلّقِ عليه، أَدركْنا نحنُ ذلك أم لا، وكذلك كلُّ ما حُصِرَ، أو جُعِلَ غايةً، وإذا كانت هذه الأشياءُ تُشْعِرُ بالتعليل عند المتكلِّم بها، والقاعدةُ: أنَّ عَدَمَ العلةِ علَّةٌ لعدمِ المعلول، فيلزَمُ في صورةِ المسكوتِ عنه عدمُ الحُكمِ لعدم علَّةِ الثبوت فيه، أما الأعلامُ والأجناسُ، فلا إشعارَ فيها بالعِلِّيَّةِ، فلا جَرَمَ لا يكونُ عَدمُها من صورةِ المسكوتِ علَّةً لشيءٍ، لأنَّه ليس عَدَمَ علة، فلا يلزَمُ عدمُ الحُكمِ في صورةِ المسكوت عنه، فهذا هو سببُ ضَعْفهِ وقلَّةِ القائلين به، وينبغي لك أن تتفطَّن له، فإنَّ جماعةً ممَّنْ لم يقُلْ به وقع فيه عند الاستدلال وما شعر، وقال صاحبُ «المُهذّب»[1] من الشافعية: التيمُّمُ بغيرِ الترابِ لا يجوز، لقوله عليه السلام: «جُعِلَتْ ليَ الأرضُ [مسجداً وطَهوراً»[2] وفي أخرى:][3]/ «وتُرابها طَهوراً» ومفهومُ قوله: ١١٣/ب
«وترابُها طَهوراً» أَنَّ غيرَ الترابِ لا يجوزُ به[4]، واستدلالُه بذلك على مالكٍ لا يصحُّ، لأنه لقبٌ ليس حُجّةً عنده، ولا عندَ مالكٍ، لأنَّ الترابَ اسمُ جنسٍ، فقد استدلَّ بما ليس حُجَّةً عنده، ولا عند خصمه، وكذلك استدلَّ على أبي حنيفةَ بأنَّ الخلَّ لا يُزيلُ النجاسةَ بقوله عليه السلام: «حُتِّيه، ثم اقرُصيه بالماءِ»[5] فمفهومُ قولهِ عليه السلام: «بالماء» يقتضي

(١) هو أبو إسحاق الشيرازي، وقد سبقت ترجمته.

(٢) سبق تخريج الحديث بروايتيه المذكورتين.

(٣) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستُدْرك من المطبوع.

(٤) انظر «المهذَّب» ١/ ٣٢.

(٥) أخرجه البخاري (٢٢٧)، ومسلم (٢٩١) من حديث أسماء بنت أبي بكر، وصحَّحه ابن حبَّان (١٣٩٦) وفيه تمامُ تخريجه.

أنه لا يجوز أن يُغْسَلَ بغيرِه من الخلِّ وغيرِه[1]، وهذا أيضاً غيرُ مستقيم، فإنّ الماء اسمُ جنسٍ، فمهفومُه مفهومُ لقبٍ ليس بحجَّةٍ عنده، ولا عند أبي حنيفةَ، بل أبو حنيفةَ لم يقُل بالمفهومِ مُطلقاً فَضْلاً عن مفهوم اللقب، فاستدلالُه على أبي حنيفة أبعدُ من استدلاله على مالك بسببِ أنَّ مالكاً قال بالمفهومِ من حيث الجُملة، وأما أبو حنيفة فلا، فهذا هو الفرقُ بين القاعدتين، والتنبيهُ عليه بالمُثُل.

* * *

---

(١) انظر «المهذب» ١/ ٤.

الفرق الثاني والستون

بين قاعدةِ المفهومِ إذا خرج مَخْرِجَ الغالبِ وبين ما إذا لم يخرُجْ مَخرجَ الغالب

فإنه إن لم يخرجُ مخرَج الغالب كان حُجَّةً عند القائلين بالمفهوم، وإذا خرجَ مَخْرجَ الغالبِ لا يكون حُجَّةً إجماعاً، وضابطُه أن يكونَ الوصفُ الذي وقع به التقييدُ غالباً على تلك الحقيقة، وموجوداً معها في أكثر صورها، فإذا لم يكن موجوداً معها في أكثرِ صُوَرِها فهو المفهومُ الذي هو حجة.

وسرُّ الفَرْقِ بينهما: أَنَّ الوصفَ إذا كان غالباً على الحقيقةِ يصيرُ بينه وبينها لزومٌ في الذهن، فإذا استحضرَ المُتكلِّمُ الحقيقةَ ليحكمَ عليها حضر معها ذلك الوصفُ الغالبُ، لأنه من لوازِمها، فإذا حضرَ في ذهنهِ نَطَقَ به، لأنَّه حاضرٌ في ذِهْنِه، فعبَّر عن جميعِ ما وجده في ذِهْنِه، لا أنَّه قصدَ بالنُّطْقِ به نَفْيَ الحُكْمِ عن صورةِ عَدَمِه، بل الحالُ تضطرُّه للنُّطْقِ به، أَما إذا لم يكن غالباً على الحقيقةِ لا يلزَمُها في الذهنِ، فلا يلزَمُ من استحضارِ الحقيقة المحكومِ[1] عليها حضورُه، فيكون المتكلمُ حينئذٍ له غَرضٌ في النطقِ به وإحضارِه مع الحقيقة، ولم يكن مُضطراً لذلك بسببِ الحضورِ في الذهن، وإذا كان له غَرضٌ فيه، وسَلَبَ الحُكْمَ عن المسكوتِ عنه يصلُحُ أنْ يكون غرضَه، فحمَلْناه عليه حتى يُصرِّحَ

---

(١) في الأصل: الحكم، وصوابُه من المطبوع.

١١٤/أ بخلافهِ، لأنَّه المُتبادرُ للذهنِ من التقييد، وهذا هو الفرقُ بين القاعدتين/ وشرط انعقادِ الإجماعِ على عدمِ اعتباره[١].

وكان الشيخُ عزُّ الدين بنُ عبدِ السلام من الشافعية رحِمَه الله يُوردُ على هذا سؤالًا، فيقول: الوصف أَوْلى أنْ يكون حُجَّةً مما ليس بغالب، وما انعقد عليه الإجماعُ يقتضي الحالُ فيه العكسَ بسببِ أنَّ الوصفَ إذا خرج مَخْرَجَ الغالبِ، وكانت العادةُ شاهدةً بثبوتِ ذلك الوصفِ لتلك الحقيقة يكون المتكلم مُستغنياً عن ذِكْرِه للسامع بدليلِ أنَّ العادةَ كافيةٌ في إفهام السامع ذلك، فلو أخبرَهُ بثبوتِ ذلك الوصفِ، لكان ذلك تحصيلاً للحاصل، أمَّا إذا لم يكُنْ غالباً، فإنَّه لا دليلَ على ثُوبتهِ لتلك الحقيقةِ من جهة العادة، فيتجه أنَّ المتكلِّمَ يُخْبرُه به لعدمِ دليلٍ يدلُّ على ثبوتهِ لتلك الحقيقة، فهو حينئذٍ مُفيدٌ فائدةً جليلة[٢]، وغيرُ مُفيدٍ له في الوصفِ الغالب الذي دلَّت عليه العادة، وإذا كان في الغالبِ غَيْرَ مُفيدٍ بإخبارهِ عن ثبوته للحقيقة فيتعيَّنُ أنه إنما نطق به لقصدٍ آخَرَ غيرِ الإخبار عن ثبوتهِ للحقيقة، وهو سَلْبُ الحُكمِ عن المسكوت عنه، وهذا الغرضُ لا يتعيَّنُ إذا لم يكُنْ غالباً، لأنَّ غرضُه حينئذٍ يكونُ الإخبارَ عن ثُبوتهِ للحقيقة لا سَلْبَ الحُكْمِ عن المسكوتِ عنه، فظهرَ أنَّ الوصفَ الغالب على

---

(١) علَّق ابن الشاط على كلامِ القرافيِّ السابق بقوله: ما أَبعدَ ما قاله أنْ يكون سِرّاً وسبباً لانعقادِ الإجماع! فكيف يكونُ الشارعُ مُضطراً إلى النطقِ بما لا يقصدُه؟ هذا مُحالٌ، فإنه إمَّا أن يكونَ المرادُ بالشارعِ اللهَ تعالى، فاضطرارُه إلى أمرٍ ما مُحال، وإمَّا أنْ يكون المرادُ بالشارعِ الرسولَ ﷺ فكذلك هو من حيث هو معصوم، والحاملُ على هذا الحال إنما هو القولُ بالمفهومِ، والصحيحُ أنه باطل عند التجرُّدِ عن القرائن المُفهمةِ لمقتضاه، والله أعلم.

(٢) في المطبوع: جديدة.

الحقيقةِ أوْلى أن يكون حجّةً[١]. وهو سؤالٌ حَسَنٌ مُتَّجه غيرَ أنّه عارَضَنا فيه ما تقدّم من تقديرِ كونهِ حُجّةً، وهو أنّه اضطُرَّ للنطقِ به بخلافِ غيرِ الغالب، وأُوْرِدُ لك ثلاثَ مسائلَ توضِّحُ لك القاعدتَيْن، والفَرْقَ بينهما[٢].

المسألة الأولى: قولهُ عليه السلام: «في الغنمِ السائمةِ الزكاة»[٣]، أو زَكُّوا عن الغنمِ السائمةِ. استدلَّ به الشافعيةُ على عَدمِ وجوبِ الزكاةِ في المعلوفة[٤]، ولا دليلَ فيه لوجهين:

الأول: أنَّه خرجَ مَخْرَجَ الغالبِ، فيكونُ من المفهومِ الذي ليس حُجَّةً إجماعاً، لأنَّ السَّوْمَ يغلبُ على الغنمِ في أقطارِ الدنيا لا سِيَّما في الحجازِ لعزَّةِ العَلَفِ هنالك، والاستدلالُ بما ليس حُجَّةً إجماعاً لا يستقيم.

الثاني: أنّ هذا مفهومٌ، وإنْ سُلِّمَ أنه حُجَّةٌ، فهو مُعارَضٌ بالمنطوق، وهو قولهُ عليه السلام: «في كُلِّ أربعين شاةً شاةٌ»[٥]، فهذا الاستدلالُ باطل[٦].

---

(١) علَّق ابن الشاط على سؤال ابن عبد السلام بقوله: السؤال وارد.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قد سبقَ ما ورَدَ على دعوى الاضطرار.

(٣) سبق تخريجه. ومن عجيب ما وقع في طبعة دار السلام أن يتمَّ تخريجُ الحديث من تهذيب تاريخ دمشق ٤/ ١١٥ لابن عساكر؟! فلا أدري ما أقول!!.

(٤) انظر «الوسيط» ٢/ ٤٣٥ للغزالي.

(٥) سبق تخريجه.

(٦) علَّق ابن الشاط على المسألة الأُولى بقوله: ما قاله مِن أنه لا دليلَ فيه للشافعية لوجهَيْن: الأول أنه قد خرج مَخرجَ الغالبِ قد سبق ما أورده عليه عزُّ الدين.
وقوله الثاني: إنه مُعارَضٌ بالمنطوقِ وهو قولهُ ﷺ: «في كُلِّ أربعين شاةً شاةٌ» لا بأس به.

المسألةُ الثانية قولهُ ﷺ: «أيُّما امرأةٍ أنكَحَتْ نَفْسَها بغيرِ إِذْنِ وليِّها فنكاحُها باطل»(١) مفهومُه: أنه إذا أَذِنَ لها وليُّها صَحَّ نكاحُها، وهذا المفهومُ مُلْغىً بسببِ أنَّ الغالبَ أنها لا تنكحُ نَفْسَها في مَجْرى العادةِ إلّا ١١٤/ب ووليُّها غير آذِن،/ بل غيرُ عالمٍ، فصار عَدَمُ إذْنِ الوليِّ غالباً في العادة على تزويجِها لنفسها، فالتقييدُ به تقييدٌ بما هو غالبٌ فلا يكونُ حجَّة(٢).

المسألةُ الثالثة: قولهُ تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ﴾[الإسراء: ٣١]، ومفهومه: أنكم إذا لم تَخْشَوُا الإملاقَ لا يحرُم عليكم القتلُ، وهو مفهومٌ مُلْغىً إجماعاً بسببِ أنه قد غلبَ في العادة أَنَّ الإنسانَ لا يقتلُ ولدَه إلّا لضرورةٍ وأَمْرٍ قاهرٍ، لأنَّ حنِّيَّة(٣) الأُبوَّةِ مانعةٌ من قتله، فتقييدُ القَتْلِ بخشيةِ الإملاقِ تقييدٌ له بوصفٍ هو كان الغالبَ عليهم في القتل في ذلك الوقت(٤)، فكانوا لا يقتلون إلّا خَوْفَ الفقرِ أو الفضيحةِ في البنات، وهو الوأْدُ الذي صَرَّحَ به الكتاب العزيز في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ٱلْمَوْءُۥدَةُ سُئِلَتْ﴾ [التكوير: ٨]، والوَأْدُ: الثِّقَلُ، فإنهم كانوا يدفنونهنَّ أحياءً فيَمُتْنَ من غَمِّ التراب وثِقَلِه، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا ۚ وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْعَظِيمُ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، أي: لا يُثْقِلُه، وعلى هذا القانون اعتَبرِ المفهومَ الغالبَ من غيره(٥).

---

(١) أخرجه أحمد ٤٠/ ٤٣٥، وأبو داود (٢٠٨٣)، والترمذي (١١٠٢)، وصحَّحه الحاكم ٢/ ١٦٨، وابن حبَّان (٤٠٧٤) من حديث عائشة رضي الله عنها، وتمامُ تخريجه في «الإحسان»، و«تخريج بداية ابن رشد» ٦/ ٣٧٢.

(٢) علَّق ابن الشاط على المسألةِ الثانية بقوله: يَرِدُ على ما قاله فيها سؤالُ عِزِّ الدين.

(٣) كذا في الأصل، ويلوح لي أنه من الاستخدام العاميِّ للفظ الحنان.

(٤) وهو قولُ ابنِ العربيِّ في «أحكام القرآن» ٣/ ١٢٠٦.

(٥) علَّق ابنُ الشاط على المسألةِ الثالثة بقوله: إنَّما أُلْغِيَ هذا المفهومُ لمعارضتهِ الأدِلَّةَ الدالَّة على المَنْعِ مِنْ قَتْلِ مَنْ لم يَجْنِ بجنايةٍ تُوجبُ القَتْلَ ولداً كان أو غَيْرَ ولد.

الفرقُ الثالثُ والستون

بين قاعدةِ حَصْرِ المبتدأ في خبرِه وهو معرفةٌ أو ظرفٌ أو مجرور وبين قاعـدةِ حَصْرِ المبتدأ فـي خبرِه وهو نكرة

اعلم أنَّ المبتدأَ يجبُ انحصارُه في خبرِه مطلقاً، كان نَكِرةً أو معرفةً بسببِ أنَّ خبرَ المبتدأ لا يجوزُ أنْ يكونَ أَخَصَّ، بل مساوياً، أو أَعمَّ(١)، فالمساوي نَحْوُ: الإنسانُ ناطقٌ، والأَعمُّ نَحْوُ: الإنسانُ حَيوانٌ، والعَشَرةُ عَدَدٌ أو زَوْجٌ، هذا شأنُ الخبر(٢)، ولو قُلْتَ: الحيوانُ إنسان، أو العَدَدُ

---

(١) علَّق عليه ابنُ الشاط بقول: ما قاله من أنّ المبتدأَ يجبُ انحصارُه في الخبرِ مطلقاً بمعنى أَنه لا يُوجَدُ إلا فيه ومعه ليس بصحيحٍ، بل الصحيحُ أنه لا يجبُ ذلك لا مُطلقاً ولا مُقيّداً، وقولهُ: «بسببِ أنَّ خبرَ المبتدأ لا يجوزِ أنْ يكون أخصَّ بل مساوياً، أو أعمَّ ليس بصحيحٍ أيضاً، بل لا يجوزُ أن يكونَ الخبرُ إلا مساوياً للمبتدأ لا أَخصَّ منه ولا أعمَّ، فإنه إذا أُخبرَ بشيءٍ عن شيءٍ، فليس المرادُ إلا أنّ الذي هو المبتدأُ هو بعينهِ الخبر، ولو صحَّ ما قاله لكان قولُنا: الإنسان حيوانٌ معناه: أنَّ الإنسانَ الخاصَّ هو الحيوانُ العامُّ له ولغيرِه من الحيواناتِ، فيكونُ من مضمونِ ذلك أنَّ الإنسانَ حِمارٌ وثَوْرٌ وكَلْبٌ وغيرُ ذلك من أصنافِ الحيوان، وذلك غيرُ صحيح، بل معنى قولنا: الإنسانُ حيوانٌ، الإنسانُ حَيوانٌ ما.

(٢) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: لا فَرْقَ بين قولِ القائلِ: الإنسانُ ناطقٌ، والإنسانُ حيوانٌ من حيث القصدُ بالخبرِ. نعم بينهما الفرقُ في اللفظِ من حيث إنَّ لفظَ الناطقِ يختصُّ بالإنسان، ولفظَ الحيوانِ غيرُ مُختصٍّ بالإنسان، ولفظَ الحيوانِ غيرُ مُختصٍّ به، أي: يصدُقُ في غيرِ هذا القول على غيرِ الإنسان، وأما في هذا القول، فلا يصحُّ البتَّة أنْ يُرادَ به إلا الإنسانُ لا غيرُه ولا هو وغيره.

عَشَرةٌ لم يصحَّ[1]، والمبتدأُ على هذا يجب أن يكونَ مُساوياً إن كان الخبر مساوياً، أو أخصَّ إنْ كان الخبرُ أَعمَّ[2].

وإذا وجبَ للمبتدأ أنْ يكون مُساوياً، أو أَخَصَّ في جميعِ الصُّوَرِ، كان الحَصْرُ لازماً في جميعِ الصُّوَر، لأنَّ المُساويَ منحصرٌ في مُساويه، والأخصُّ منحصرٌ في الأعمِّ، فالإنسانُ كما هو منحصرٌ في الناطقِ منحصرٌ في الحيوان، فلا يُوجَدُ في غيره، فهذا برهانٌ عقليٌّ قطعيٌّ في وجوبِ انحصارِ المبتدأ في خبره[3]، ومع ذلك فقد فرَّقَ العلماءُ بين قولنا: زيدٌ قائمٌ، لم يجعلوه للحَصْر، وبين قولنا: زيدٌ القائمُ، فجعلوه للحَصْر، فكيف صحَّ من العلماءِ مخالفةُ الدليلِ القاطعِ في المبتدأ إذا كان خبرُه نكرةً؟

والجوابُ عن هذا السؤال: أنَّ الحَصْرَ حَصْران: حصرٌ يقتضي نَفْيَ النقيضِ فقط، وحَصْرٌ يقتضي نَفْيَ النقيضِ والضدِّ والخلافِ، وما عدا
١١٥/أ ذلك الوصف على/الإطلاق. فهذا الحصرُ الثاني هو الذي نفاه العلماءُ عن الخبرِ إذا كان نكِرَة، وأما الحَصْرُ الأَوَّلُ فلم يتعرَّضوا له[4]. وبَيَانُ

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إنْ أُريدَ بالألفِ واللامِ اللتين في الحيوانِ والعددِ العَهْدُ في الإنسانِ وفي العشرةِ صَحَّ، وإنْ أُريدَ العهدُ في الحقيقةِ أو العموم لم يصحَّ للزومِ مساواةِ المبتدأ للخبرِ وأنَّه هو بعَيْنِه.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قوله: «يجبُ أنْ يكونَ مُساوياً إنْ كان الخبرُ مساوياً» كلامٌ لا حاصلَ له، فإنه يُوهمُ أن يكونَ مُساوياً مَع أنَّ الخبر غيرُ مساوٍ. وقولهُ: «أو أخص» قد تبيَّنَ أنه لا يكونُ أَخصَّ بل مُساوياً من حيثُ القصدُ، والمرادُ وإنْ كان أعمَّ من جهةِ اللفظ.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قال مِنْ أنَّ المبتدأ منحصرٌ في الخبر إذا كان الخَبرُ مساوياً أو أعمَّ غيرُ مُسَلَّمٍ كما سبق.

(٤) قولهُ: «ومع ذلك فقد فرَّق. . . إلى قوله: فلم يتعرَّضوا له» علَّق عليه ابن الشاط =

ذلك: أنَّك إذا قُلْتَ: زيدٌ قائمٌ، فزيدٌ منحصرٌ في مفهومِ «قائم» لا يخرجُ عنه إلى نقيضِه، لكنَّ قولنا: «قائم» مطلقٌ في القيامِ فهوَ مُوجبةٌ جُزئيةٌ في وقتٍ واحدو فنقيضُه إنما هو السالبةُ الدائمة، وهو أن لا يكونَ زيدٌ قائماً دائماً لا في الماضي، ولا في الحال، ولا في الاستقبالِ، ومعلومٌ أنَّ هذا النقيضَ منفيٌّ إذا صدق قولنا: «زيدٌ قائمٌ» في وقتٍ كذا، فكذلك جميعُ الأخبارِ التي هي نكِراتٌ، فالحصرُ ثابتٌ بحسب النقيضِ لا بحسبِ غيره، فإذا صدقَ مفهومُ الحَصْرِ باعتبارِ النقيضِ صَدَقَ الخبرُ، ولم يخالف الدليلَ العقليَّ[1]، ولا يلزَمُ من عَدَمِ الاتصافِ بالنقيضِ عَدَمُ الاتصافِ بالضدِّ والخلافِ، فجازَ أن يكونَ مع كونهِ قائماً جالساً في وقتٍ آخرَ ونَحْوُه من الأضداد، وحَيّاً وفَقيهاً وعابداً في جميعِ الأوقات، وكذلك كُلُّ وصفٍ هو خلافٌ لا ضِدٌّ، فجميعُ ذلك يجوزُ ثبوته، وأما النقيضُ، فلا سبيلَ للاتصافِ به البتَّةَ، فالحَصْرُ باعتباره لا باعتبارٍ غيرِه، هذا في النكرات، وأَما غيرُ النكِرة، فاذكُر فيه سَبْعَ مسائلَ توضِّحه، وتُبيِّن الفرق[2]:

المسألةُ الأولى: قولهُ عليه السلامُ في الصلاة: «تحريمُها التكبيرُ، وتحليلُها التسليم»[3] استدلَّ به العلماءُ على انحصارِ سببِ تحريمِها في

= بقوله: قولهُ: «يقتضي النقيضِ فقط» إنْ اراد يقتضي نَفْيَ النقيضِ نُطْقاً وصريحاً، فليسَ قولهُ بصحيح، وإنْ أرادَ يَقْتضي ذلك ضَرورةً فقولهُ صحيح، فإنَّ القائلَ إذا قال: زيدٌ قائمٌ، فقد أَثبتَ له القِيامَ، ومن ضَرورةِ ثبوتِ القيامِ انتفاءُ عَدَمِه، فالقائلُ: زيدٌ قائمٌ، إنَّما أخبرَ عن ثبوتِ القيامِ لزيدٍ، ولم يُخْبِرْ عن انتفاءِ عدمِ القيامِ عنه، ولكنَّ ذلك لازمٌ ضَرورةً.

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله هنا صحيح كما قال، لكن من مقتضى العقلِ لا مِنْ مُقتضى اللفظ.

(٢) صحَّح ابن الشاط قولَه: «ولا يلزَم. . إلى قوله: وتُبيِّنُ الفرق».

(٣) سبق تخريجُه، وأنه ممَّا خرَّجه الإمام أحمد وأصحابُ السنن إلَّا النسائي وغيرهم،=

التكبيرِ، وسَبَبِ تحليلِها في التسليم، فلا يدخلُ في حُرُماتِ الصلاةِ إلا بالتكبيرِ، ولا يخرجُ من حُرماتها إلى حِلِّها إلا بالتسليم[١]، فهذا خَبَرٌ مُعَرَّفٌ بالألفِ واللامِ اقتضى الحَصْرَ في التكبيرِ دون نقيضه الذي هو عَدَمُ التكبيرِ، وضدِّه الذي هو الهَزْلُ واللَّعِبُ والنَّوْمُ والجُنونُ، وخلافهِ الذي هو الخشوعُ والتعظيمُ[٢]. فأَيَّ شَيءٍ فَعَلَ من هذه الأَضدادِ والخِلافاتِ، ولم يفعَلِ التكبيرَ لم يدخُلْ في حُرماتِ الصلاة[٣].

وكذلك: «تحليلُها التسليمُ» يقتضي الحَصْرَ في التسليمِ دونَ نقيضِه الذي هو عدمُ التسليم، وضِدِّه الذي هو النومُ والإِغماءُ، وخلافهِ الذي هو الحَدَثُ، وغيرِ ذلك من التعظيمِ والإجلالِ وغيرِهما، فلا يخرجُ من حِلِّ

= ولكنَّه في طبعة دار السلام قد خُرِّج في هذا الموطن من تفسير القرطبي ١٩/ ٦٢ و«التمهيد» ٩/ ١٨٢ لابن عبد البرِّ؟! فتأمَّل.

(١) هذا غيرُ مُسَلَّم، فإن أبا حنيفة يقول: لا يتعيَّنُ السلامُ للخروجِ من الصلاة، بل إذا خرج بما يُنافي الصلاةَ من عملٍ أو حَدَثٍ أو غيرِ ذلك، جاز، إلَّا أنَّ السلامَ مسنون، وليس بواجب، لأنَّ النبيَّ ﷺ لم يُعَلِّمه المسيءَ في صلاته، ولو وجبَ لأَمره به، لأنه لا يجوزُ تأخيرُ البيان عن وقتِ الحاجة، ولأنَّ إحدى التَّسليمتين غيرُ واجبةٍ، فكذلك الأُخرى. نقله الموفَّق في «المغني» ٢/ ٢٤١ وقال: ولنا قولُ النبيِّ ﷺ: «مفتاحُ الصلاةِ الطهور، وتحريمُها التكبير، وتحليلُها التسليم»، ولأنَّ النبيَّ ﷺ كان يُسَلِّم مِن صلاته، ويُديمُ ذلك ولا يُخِلُّ به، وقد قال: «صلُّوا كما رأيتموني أُصلِّي» ولأن الحدثَ يُنافي الصلاة، فلا يجب فيها. انتهى كلامُ الموفق، وانظر «فتح باب العناية» ١/ ٢٣٠ لمُلاّ علي القاري.

(٢) قولهُ: «المسألة الأولى.. إلى قوله: الخشوع والتعظيم» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله نَقْلٌ لا كلامَ فيه.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إنْ أراد أنَّ قوله ﷺ: «تحريمُها التكبيرُ» يقتضي صَريحاً المَنْعَ من الدخولِ في الصلاة بغيرِ التكبيرِ فذلك ممنوع، وإنْ أراد أَنه يقتضي المَنْعَ مَفْهوماً، فيجري على الخلافِ في المفهومِ، فذلك مُسَلَّم.

الصلاةِ إلى حُرُماتِها إلا بالتسليمِ فقط، ونعني بالحُرماتِ تحريمَ الكلامِ، والأكل والشربِ وغيرِ ذلك مما يحرُمُ في الصلاة، ونعني بحِلِّها إباحةَ جميعِ ما حَرُمَ بالصلاة[1].

فإن قُلتَ: فهو يخرجُ من الصلاةِ بالضدِّ الذي هو النومُ والجنونُ والإغماءُ، وبالخلافِ الذي هو الحَدَثُ، ونعني بالضدِّ ما لا يمكن/ ١١٥/ب اجتماعُه معه، وبالخلافِ ما يمكنُ اجتماعُه معه.

قلتُ: ليس مرادُنا بالخروجِ من حُرُمات الصلاةِ إلى حِلِّها بُطلانَ الصلاةِ كيف كان، إنَّما مرادُنا بذلك الخروجُ على وجهِ الإباحةِ الشرعية، والخروجُ عن العُهْدَة، فمن أراد أنْ يخرجَ على هذا الوجه، فلا سَبَبَ له إلَّا السلامُ المشروع، والخروجُ على غيرِ هذا الوجهِ ليس مُرادَنا.

فإنْ قلْتَ: فالسلامُ إذا وقع في أثناءِ الصلاةِ يُخْرِجُ من حُرُماتِها، ومع ذلك، فلا إباحةَ، ولا براءةَ ذِمَّة.

قلتُ: إنما أَخرجَ السلامُ من حُرُماتِ الصلاة في أثنائِها لأنه كلامٌ ليس بمشروعٍ كما لو تكلَّم في أثناءِ الصلاة، فهو كسَبْقِ الحَدَثِ وغيرِه من المُبْطلات، وإخراجُه في أثناءِ الصلاةِ ليس من باب إخراجهِ في آخرِ الصلاة، والحَصْرُ إنَّما تعرَّضَ له الشرعُ من الوجهِ الثاني دُونَ الأول، فاندفعَ السؤال.

وهذا الجوابُ على مذهبِ ابنِ نافعٍ[2] من أصحابِنا، فإنهُ يَرى أنَّ السلامَ على وجهِ السَّهْوِ لا يُبْطِلُ الصلاة، ولا يُحتاجُ في الرجوع إلى

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: الكلامُ فيه ما تقدَّم.

(٢) هو عبد الله بن نافع الصائغ، ممَّن لزِمَ الإمامَ مالكاً لزوماً شديداً، وعليه دارت فُتيا أهلِ المدينة، أثنى عليه القاضي عياض في «ترتيب المدارك» ٣/ ١٢٨، مات سنة (٢٠٦هـ)، له ترجمة في «طبقات ابن سعد» ٥/ ٤٣٨، و«سِير أعلام النبلاء» ١٠/ ٣٧١.

تكبيرٍ، وهو مذهبُ الشافعي[1]، فجعلا السلامَ في أَثناء الصلاةِ كالكلامِ في أثناءِ الصلاة، والكلامُ على وجهِ السَّهْوِ في أثناءِ الصلاةِ لا يُبْطِلُها، وكذلك السلامُ سَهْواً، وهذا هو الذي يَتَّجه من جهة النظر.

وأما الحديثُ، فإنه أُريدَ به السلامُ المأذونُ فيه في آخرِ الصلاة، أَما سَهْوُ السلامِ وعَمْدُه في أَثناءِ الصلاة، فلم يُرَدْ، ولا يُفْهَمْ من قولهِ عليه السلام: «مفتاحُ الصلاةِ الطَّهور، وتحريمُها التكبير، وتحليلُها التسليم»[2] إلا التكبيرُ الأَولُ المشروعُ سَبباً للدخولِ في الصلاة، والسلامُ الذي هو في آخرِها المشروعُ سبباً في الخروج منها، لا سِيَّما ولفظُ السلامِ خبرٌ معناه الدُّعاءُ بالسلامة، والدعاءُ لا يقدَحُ في الصلاةِ لا سَهْواً ولا عَمْداً، فالقولُ بكَوْنهِ إذا وقع في أثناءِ الصلاةِ مُحْوِجٌ لتكبيرةِ الإحرامِ للدخولِ في الصلاة، وأَنه مُخْرِجٌ منها مُطْلقاً مُشْكِل!

فإنْ قُلْتَ: النيةُ المقترنةُ به تقتضي رَفْضَ[3] الصلاةِ، ورَفْضُ الصلاةِ يقتضي إبطالَها، فلذلك أُحْوِجَ للتكبير، ولأَنَّ جِنْسَه مُبْطِلٌ للصلاة إجماعاً إذا وقع في أجزائِها، فيلحق بذلك الفَرْدِ بقيةُ صُوَرِه بالقياس، أو نقول: اللامُ فيه للعموم، فيشمَلُ صورةَ النزاع.

قلتُ: السلامُ قد يقعُ مع نيةِ الخروجِ من الصلاة، وقد لا يَقع، فإنَّ المذهبَ على قولين في اشتراطِ النية فيه[4]/، فإن لم تكُنْ معه نِيَّةٌ فلا ١١٦/أ
كلام، وإنْ وقعَتْ فليست رَفْضاً، لأنَّ الرفضَ هو قصدُ إبطالِ الصلاة،

---

(١) انظر «الذخيرة» ٢/ ١٤١ للقرافي.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) في الأصل: رَفْع.

(٤) انظر «الإشراف» ١/ ٢٥٢ للقاضي عبد الوهاب، و«الذخيرة» ٢/ ٢٠١ للقرافي.

ولم يقصِدْ إبطالَها إنما اعتقدَ أنَّ صلاتَه كَمَلَتْ فأتى بنيةِ الخروجِ من الصلاة، وهذا ليس رَفْضاً.

وعن الثاني: أنَّ السلامَ وكَوْنَه مُخْرِجاً من الصلاة غيرُ معقول المعنى، ولا يناسبُ لَفْظٌ هو دعاءٌ الخروجَ من الصلاة، وإنما يناسبُ في ذلك ما يُنافيها، والدعاءُ لا يُنافي الصلاة، وإذا لم يكن معقولَ المعنى امتنعَ القياسُ، لأنّ القياسَ بلا جامع لا يصحُّ.

فإن قُلْتَ: أَقيسُ قِياسَ الشَّبَهِ لا قياس المعنى.

قلتُ: قياسُ الشَّبَهِ ضَعيفٌ، وقد منع القاضي[1] شيخُ الأصوليين أنَّه حُجَّة. سَلَّمْنا صِحَّتَه، لكنَّ الفَرْقَ أَنه في أثناءِ الصلاة مُعارَضٌ بالمُقتضي لإكمالِ الصلاةِ الذي يقتضي المداومةَ عليها، وفي آخرِ الصلاة هو سالمٌ عن هذا المُعارِضِ، فافترقا.

وأما التمسُّكُ بالعموم، فالجوابُ عنه: أنَّ قرينةَ السياقِ تدلُّ على أنَّ «اللام» هٰهُنا إنما أُريد بها حقيقةُ الجِنس الذي هو القَدْرُ المُشْتركُ لا العموم، لأنَّ ما ذُكِرَ معه من الطَّهور المُحَلَّى باللام إنَّما أُريدَ به الفردُ المُقارِنُ للأول فقط، وكذلك التكبيرُ لا يدخلُ فيه إلا بالمقارِنِ الأول، والذي في أثناءِ الصلاة منه لا يدخُلُ به في حُرُماتِ الصلاة، فكذلك يُحْمَلُ السلامُ على المقارِنِ لآخرِ الصلاةِ تسويةً بينه وبين ما قُرِنَ معه، ولأنه المتبادرُ للذِّهن، ولو كان السلامُ في أثناءِ الصلاةِ يُحوِجُ للتكبير، ويُخْرِجُ من حُرُماتِ الصلاة، لبطلَ ما مضى من الصلاة، وابتُدِئَت من أَولها، ولم يقُلْ به مالكٌ في السَّهْو البتَّة، فلما لم تُعَدِ الصلاةُ من أَوَّلِها،

---

(١) يعني القاضي الباقلاني. وكتابُه «التقريب والإرشاد» في الأُصول لم يكتمل صدوره.

دلَّ على أنَّ المُصلِّي في حُرُمات الصلاة، وبالجُملةِ فما أجدُ مشهورَ مذهبِ مالكٍ في أنّ السلام سَهْواً مُحْوِجٌ للتكبيرِ إلا مُشْكِلاً، وأَجِدُ المتَّجهَ مذهبَ الشافعي[1].

المسألةُ الثانية قولهُ عليه السلام: «ذَكاةُ الجنين ذَكاةُ أُمِّه»[2] يقتضي حَصْرَ ذكاةِ الجنينِ في ذكاة أُمِّه، فلا يُحْوِجُ إلى ذكاةٍ أُخرى، ومعنى الكلام: أنَّ ذكاةَ الجنينِ تُغْني عنها ذَكاةُ أُمِّه.

---

(١) قولهُ: «فإنْ قُلْتَ: فهو يخرجُ من الصلاةِ بالضدِّ... إلى قوله: والمتَّجه مذهبَ الشافعيّ» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله في ذلك صحيح، وجواباتُه صحيحة، واستشكالهُ لما استشكل من مشهورِ المذهب صحيح، والله أعلم.

(٢) أخرجه أحمد ١٧/ ٤٤٢، وأبوداود (٢٨٢٧)، والترمذي (١٤٧٦) من حديثِ أبي سعيد الخدري، وصحَّحه ابن حِبَّان (٥٨٨٩) والحاكم ٤/ ١١٤، وهو مرويٌّ عن غير واحدٍ من الصحابة، وقد استوعبَ طرقَه الحافظ الزيلعيُّ في «نصب الراية» ٤/ ١٨٩-١٩٢، ونازع في صحَّته ابن حزمٍ في «المحلَّى» ٧/ ٤١٩، والحافظ عبدالحقِّ الإشبيلي في «الأحكام الوسطى» ٤/ ١٣٥، وابن القطَّان في «بيان الوهم والإيهام» ٢/ ٢٢٠، ولم يُسَلِّم لهم نُقَّاد الحديث بذلك بل قال الغُماري في «تخريج أحاديث البداية» ٦/ ٢١٤: وليس كما قالوا بل الحديثُ صحيحٌ لكثرةِ طرقهِ واعتضادِها، وشُهْرَةِ الحديثِ بين الصحابة والسلف، بل بعضُ طرقه على انفرادها صحيح أو حسن منها حديث أبي سعيد المذكور، ثم أطال النَّفَسَ في تتبُّع طرق الحديث.

وممَّن قوّى الحديث الحافظ ابن حجر في «التلخيص الحبير» ٤/ ١٥٦، ونقل تصحيحـه عن ابن دقيق العيد بإخراجـه للحديث في «الإلمام»: ١٤٣، وقد قال في صَدْرِ كتابه هذا: وشرطي فيه أن لا أُوردَ إلَّا حديثَ مَن وثَّقه إمامٌ مِن مُزكِّي رواةِ الأخبار، وكان صحيحاً على طريقةِ أهل الحديثِ الحفَّاظ، أو أئمة الفقه النُّظَّار، فإن لكلٍّ منهم مَغْزىً قصده وسلكه، وطريقاً أعرض عنه وتركه، وفي كلٍّ خير.

فإن قُلْتَ: فذكاةُ الجَنينِ هي الذَّبْحُ الخاصُّ في حَلْقه، هذا هو الحقيقةُ اللغويةُ[1]، فجَعْلُ هذه الذكاةِ عَيْنَ ذكاةِ أُمِّه إنَّما يصدُقُ حينئذٍ على سبيل المجاز، كقولنا: أبو يوسف: أبو حنيفةَ، والأَصْلُ عَدَمُ المَجاز، وهو خلاف الظاهرِ، فكيف يُقالُ: إنَّ هذا اللفظَ بوَضْعهِ يقتضي أنَّ عَيْنَ ذكاةِ الجنينِ/ هي عَيْنُ ذكاةِ أُمِّه[2]. ١١٦/ب

قلتُ: سؤالٌ حَسَن، والجوابُ عنه يحتاجُ إلى جَوْدَةِ فِكْرٍ في فَهْمِه بسببِ النظرِ في قاعدة، وهي أَنَّ إضافةَ المصادرِ مخالفةٌ لإسنادِ الأفعال، فالإضافةُ تكفي فيها أَدنى مُلابَسة، ويكون ذلك حقيقةً لغويةً، كقولنا: صَوْمُ رَمَضانَ، وحِجُّ البيت، فتُضيفُ الصومَ لرمضانَ والحِجَّ للبيتِ، وتكون الإضافةُ حقيقيةً، ولو أسنَدْنا الفِعْلَ فقُلنا: صامَ رمضانُ بأن يُجْعَلَ الشهرُ هو الفاعل، أو البيتُ يحجُّ لم يصدُقْ ذلك حقيقةً، ويَنْفِرُ منه سَمْعُ السامع، فكذلك ينبغي هٰهنا أن يُفَرَّقَ بين: «ذَكَّيْتُ الجنين»، وبين «ذكاةِ الجنين» فذكَّيْتُ الجنينَ لا يصدقُ إلا إذا قُطِعَ منه موضعُ الذكاةِ، وذكاةُ الجنينِ تصدقُ بأيسرِ ملابسةٍ، وأَحدُ طُرقِ الملابسةِ أنَّ ذكاةَ أُمِّه تُبيحُه، فمن هذا الوجه صار بَيْنَه وبينَ ذكاةِ أمِّه ملابسةٌ تصدُق أَنها ذكاتُه، فيكونُ على هذا التقدير ذكاةُ أُمِّه هي عَيْنَ ذكاتهِ حقيقةً لا مجازاً، وهذا مُقتضى قولِ النحاة عن العرب، فإنهم قالوا: يكفي في الإضافةِ أَدنى مُلابسةٍ

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ليس الذكاةُ حقيقةً لغوية، بل حقيقةٌ عُرْفيةٌ شرعية.

(٢) قولهُ: «فجَعْلُ هـذه الذكاة.. إلى قوله: عَيْنُ ذكاةِ أُمِّه» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لم يقُلْ أحدٌ: إنَّ عَيْنَ ذكاةِ الجنينِ هي عَيْنُ ذكاةِ أُمِّه، ولا يصحُّ أنْ يُقالَ ذلك، وإنما يُقالُ هذا القولُ على سبيلِ المجازِ لا غَيْرُ لامتناعِ أنْ يكونَ المتَّحدُ مُتعدِّداً.

كقولِ أَحدِ حامِلي الخشبة للآخر: شِلْ طرفَك، فجعل طرف الخشبةِ طرَفاً له بسبب المُلابسة، وأنشدوا[١]:

إذا كوكبُ الخَرقاءِ[٢] لاحَ بسُحْرَةٍ

فأضاف الكوكبَ إليها، لأنها كانت تقومُ لشُغلِها عند طلوعهِ، وإذا استقرَيْتَ ذلك وجدْتَه كثيراً على وجهِ الحقيقة، فصحَّ ما ذكَرنا من إضافةِ الذكاةِ للجنين، وأنَّ الحديثَ يقتضي الحَصْرَ، واستغنى الجنينُ عن الذكاةِ بسببِ ذكاة أُمه[٣].

واعلَمْ أنَّ هذا الحديثَ يُرْوى بالرفعِ في الذكاةِ الثانية وبالنصبِ، فتمسَّك المالكيةُ والشافعيةُ بروايةِ الرفع على استغناءِ الجنين عن الذكاة، وتمسَّكَ الحنفيةُ بروايةِ النَّصْبِ على احتياجهِ للذكاةِ، وأنه لا يؤكَلُ بذكاةِ أُمِّه، والتقديرُ عندهم: ذَكاةُ الجنينِ أَن يُذَكَّى ذكاةً مِثْلَ ذكاةِ أُمِّه[٤]، فحُذِفَ المُضافُ مع بقيةِ الكلام، وأُقيمَ المضافُ إليه مُقامَه، فأُعرِبَ كإعرابه، وهو القاعدةُ في حَذْفِ المضاف.

---

(١) سبق تخريجُه وتفسيره، وأنه من شواهد البغدادي في «خزانة الأدب» ٣/ ١١٢.

(٢) في الأصل: الجوزاء، وصوابُه من مصادر التخريج، وقد سبق إيرادُهُ على الجادَّة.

(٣) قولهُ: «قلتُ سؤال حسن... إلى قوله: بسبب ذكاةِ أُمِّه» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله مِنْ أنَّ الإضافةَ تصحُّ بأدنى ملابسةٍ، وهي حقيقةٌ لغويةٌ صحيح. وما قاله من الفَرْقِ بين الإضافةِ والإسناد كذلك، لأنَّ الإسنادَ يلزَمُ فيه مراعاةُ الفاعل، وهل هو مما وقع في إسنادِ ذلك الفعل إليه فيكون حقيقة فيه أوْ لا فيكون مجازاً؟ وما ذكَره من أنَّ الحديثَ يقتضي الحَصْرَ، واستغنى الجنين عن الذكاةِ بذكاةِ أُمِّه غيرُ مُسَلَّم.

(٤) لم يَقُلْ بذلك جميعُ الحنفية، بل هو قولُ أبي حنيفة، وزُفَر بن الهُذَيل، والحسن ابن زياد، وأمَّا أبو يوسف ومحمد بن الحسن فقد قالا بقَوْلِ الشافعية والمالكية، انظر «فتح باب العناية» ٣/ ٦٤-٦٥.

والجوابُ عمَّا تمسَّك به الحنفيةُ من هذه الرواية: أنَّ هٰهُنا تقديراً آخَرَ، وهو أن يكونَ التقديرُ: «ذكاةُ الجنينِ داخلةٌ في ذكاةِ أُمِّه»، فحُذِفَ حَرْفُ الجرِّ، فانتصبَت الذكاةُ على أنها مفعول، كقوله: دخلتُ الدارَ، ويكونُ المحذوفُ أقلَّ ممَّا قدَّره الحنفية، ويكونُ في هذا التقدير جَمْعٌ بين الروايتين، فيكونُ أَولى من التعارضِ والتنافي بينهما، فيُرَجَّحُ بقِلَّةِ الحذفِ والجَمْعِ،/ ولا يبقى لهم فيه مُسْتندٌ على الروايتَيْن، ويكونُ حُجَّةً عليهم[1]. ١١٧/أ

المسألةُ الثالثة: قولُه ﷺ: «الشُّفْعَةُ فيما لم يُقْسَمْ»[2] يقتضي حَصْرَ الشُّفْعَةِ في الذي هو قابلٌ للقِسْمةِ، ولم يُقْسَمْ بعدُ، والخبرُ هٰهُنا ليس معرفةً، بل مجرورٌ، وتقديرُ الخَبَرِ: الشُّفْعةُ مُسْتَحَقَّةٌ فيما لم يُقْسَم، وكذلك قولهُ ﷺ: «الأعمالُ بالنيات»[3] يقتضي حَصْرَ الأعمالِ المُعْتَبرةِ في النيات، وتقديرُ الكلامِ: الأَعمالُ مُعتبرةٌ بالنيات[4]، فالعمَلُ بغيرِ نِيَّةٍ

---

(١) قولهُ: «واعلم أنَّ هذا الحديث... إلى آخرِ المسألة الثانية» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله مِنْ أنَّ قولَ المالكيةِ والشافعيةِ يُرَجَّحُ بقِلَّةِ الحَذْفِ مُسَلَّمٌ، إلا أنه يُرَجَّحُ أيضاً قولُ الحنفية بأنّ تقديرَهم مِن مُقتضى مساقِ الكلام، وتقديرُ غيرِهم ليس كذلك، بل من مُقْتضى رأيِهِ ومَذْهَبه، فإنه ليس في مساقِ الكلامِ دليلٌ على دخولِ ذكاةِ الجنينِ في ذَكاة أُمِّه، وما قاله مِن أنّ قولَ المالكيةِ والشافعيةِ يُرَجَّحُ بالجَمْعِ ممنوعٌ، فإنه مَبْنيٌّ على تعذُّرِ الجَمْعِ على الحنفية، وليس الأمرُ كذلك، بل الجَمْعُ متَّجهٌ على المذهبَيْن معاً، والشأنُ إنَّما هو في ترجيحِ أَحدِ الجَمعَيْن على الآخَر، وفي ذلك نظرٌ، وبَسْطُه يطول.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) انظر «جامع العلوم والحكم» ١/٦٣-٦٥ حيث تكلَّم ابن رجب على مذاهب العلماء في تقدير المتعلِّق بقوله: «الأعمالُ بالنيات».

لا يُعْتَبرُ شَرْعاً، كما أنّ طلبَ الشُّفْعةِ فيما لا يقبلُ القِسْمةَ لا يُعْتَبرُ شَرْعاً[1].

المسألةُ الرابعة: قوله تعالى: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ﴾ [البقرة: ١٩٧]، تقديرُه: زمانُ الحَجِّ أَشْهُرٌ معلومات، فيكونُ وَقْتُ الحجِّ مَحْصوراً في هذه الأَشهُر، وهي: شَوَّالٌ، وذو القَعْدَة، وذو الحِجَّةِ، وهو الميقاتُ الزماني، وهل هذا الحصرُ باعتبارِ الإجْزاءِ، وهو مذهبُ الشافعي، فلا يُحْرِمُ بالحجِّ قبلَه، أو باعتبارِ الفضيلةِ، وهو مذهبُ مالك فيُكْرَهُ الإحرامُ قَبْله، فإن وقع صَحَّ؟ قولان[2].

---

(١) علَّق ابن الشاط على المسألةِ الثالثة بقوله: ما قاله دعوى مبنيةٌ على المذهب.

(٢) علَّق ابن الشاط على المسألة الرابعةِ بقوله: ما قاله في هذه المسألة دعوى أيضاً.

قلتُ: قد فصَّل ابن كثير القولَ في هذه المسألة فقال في «تفسيره» ١/ ٥٤٠: اختلف أهل العربية في قوله تعالى: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ﴾ [البقرة: ١٩٧] فقال بعضُهم: تقديرُه: الحجُّ حجُّ أشهُرٍ معلومات، فعلى هذا التقديرِ يكونُ الإحرامُ بالحجِّ فيها أَكْمَلَ من الإحرام به فيما عداها، وإن كان ذاك صحيحاً. والقولُ بصحَّةِ الإحرامِ في جميعِ السنة مذهبَ مالك، وأبي حنيفة، وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهوَيْه، وبه يقولُ إبراهيمُ النَّخعي، والثوري والليث بن سعد.

وذهب الشافعي رحمه الله، إلى أنه لا يصحُّ الإحرامُ بالحجِّ إلَّا في أَشْهُرِهِ، فلو أَحرمَ به قبلها لم ينعقِدْ إحرامُه به، وهل ينعقدُ عمرةً؟ فيه قولان عنه، . . . ، والدليلُ عليه قولهُ تعالى: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ﴾ [البقرة: ١٩٧] وظاهرُه. . . : أنَّ وقتَ الحجِّ أَشْهُرٌ معلوماتٌ، مُخصَّصة بها من بين سائرِ شهور السنة، فدلَّ على أنَّه لا يصحُّ قبلها كميقاتِ الصلاة. ثم ذكر ابن كثير ما أخرجه ابن خزيمة في «صحيحه» (٢٥٩٦) من حديثِ ابن عباس قال: لا يحرمُ بالحجِّ إلّا في أشهُرِ الحجِّ، فإنَّ من سُنَّةِ الحجِّ أن يُحْرِمَ بالحجِّ في أَشْهُرِ الحج. قال ابن كثير: وهذا إسنادٌ صحيح، وقولُ الصحابي: «من السُّنَّةِ كذا» في حُكْمِ المرفوعِ عند الأكثرين، ولا سيَّما قولُ ابن عباس تفسيراً للقرآن، وهو تَرْجُمانُه.

المسألةُ الخامسة: قال الغَزاليُّ: إذا قُلْتَ: صديقي زيدٌ، أو زيدٌ صديقي اختلف الحُكْمُ في زيد، فالأول يقتضي حَصْرَ أَصدقائِك في زيدٍ، فلا تُصادِقُ أَنت غيرَه، وهو يجوزُ أن يصادقَ غيرَك، والثاني يقتضي حَصْرَه في صداقتِك، فلا يجوزُ أنْ يصادقَ غيرَك، وأنت يجوزُ أن تصادق غيره على عكس الأول(١).

المسألةُ السادسة: قال الإمامُ فخرُ الدين في كتاب «الإعجاز»(٢) له: الأَلفُ واللامُ قد تَرِدُ لحَصْرِ الثاني في الأول كقولك: زيدٌ القائم، أي: لا قائمَ إلا زيدٌ، فيَحْصُرُ وَصْفَ القِيام فيه، وكذلك إذا قُلتَ: أبو بكرٍ الصديقُ الخليفةُ بعد رسولِ الله ﷺ أي: الخلافةُ بعده عليه السلام مُنحصرةٌ في أبي بكر، ومنه: زيدٌ الناقلُ لهذا الخبر، والمُتسبِّبُ في هذه القضية، فالثاني أبداً مُنحصِرٌ في الأول، بخلافِ قاعدةِ الحَصْرِ؛ أَبداً الأولُ مُنْحَصِرٌ في الثاني(٣).

المسألةُ السابعة: إذا قُلْتَ: السفرُ يَوْمَ الجُمُعةِ، فُهِمَ منه الحَصْرُ في هذا الظرف، وأنه لا يقَعُ في يومِ الخميس، ولا في غيرِه من الأيام، وكذلك هذا النوعُ من الخَبر، فقد اتَّضح لك الحَصْرُ للمبتدأ في خبرِه مع التعريف والظرفِ والمجرورِ بخلافِ قولنا: زيدٌ قائمٌ، وعَمْرٌو خارج(٤).

---

(١) قال ابن الشاط: قولُ الغزالي دعوى أيضاً.

(٢) هو كتاب «نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز» لخَّص فيه كتاب «دلائل الإعجاز» لعبد القاهر الجُرجاني، وهو مطبوع بتحقيق الدكتور بكري شيخ أمين.

(٣) «نهاية الإيجاز»: ١٥٩. وقد علَّق ابن الشاط على المسألةِ السادسة بقوله: وقَوْلُ الفخرِ دعوى أيضاً.

(٤) علَّق ابن الشاط على المسألةِ السابعة بقوله: ما قاله هنا أيضاً دعوى لم يأتِ عليها بحُجَّة.

الفرقُ الرابعُ والستون
بين قاعدةِ التشبيهِ في الدعاء
وبين قاعـدةِ التشبيـهِ فـي الخبـر

والفرقُ بينهما: أنَّ التشبيهَ في الخبرِ يصحُّ في الماضي والحالِ
١١٧/ب والمستقبلِ، فتُشَبِّهُ ما وقع لك أَمسِ/ بما وقع أَمْسِ لشخصٍ آخَر، وتُشَبِّهُ ما وقع لك اليومَ بما وقع لغيرِك اليومَ، وتُشَبِّهُ ما يَقَعُ لك غداً بما يقعُ لغيرِك غداً، وكلُّ ذلك حقيقةٌ، ولا يقعُ التشبيهُ في الدعاءِ إلا في المستقبل خاصّةً بسببِ أنَّ عَشَرَةَ ألفاظٍ في كلامِ العرب لا تتعلَّقُ إلا بمستقبل، وهي: الأَمرُ، والنهيُ، والدعاءُ، والشَّرْطُ، والجَزاءُ، والوَعدُ، والوَعيدُ، والترجِّي، والتمَنِّي، والإباحةُ، فلا يُؤمَرُ إلا بمعدومٍ مُسْتَقْبلٍ، ولا يُنْهى إلا عن مَعْدومٍ مُسْتَقبلٍ، ولا يُدْعى إلا بمعدومٍ مُسْتقْبل، وكذلك البواقي، وإذا كانت هذه الألفاظُ لا تتناولُ إلا المعدومَ المُستقبِلَ، فمتى وقع التشبيهُ في بابٍ من هذه الأبواب بين لفظَيْ دُعاءٍ، أو أَمرٍ، أو نَهْيٍ، أو واحدٍ ممَّا ذُكِرَ معها إنما يقعُ في أَمرَيْن مستقبِلَيْن معدومَيْن، لم يوجَدا بعد[1].

---

(١) علَّق ابن الشاط على ما سبق بقوله: ما قاله وأطلق قولَه فيه مِن أنَّ التشبيهَ لا يقَعُ في الدعاءِ إلا بالمستقبلِ ليس بصحيحٍ، ما المانعُ من ذلك؟ أما ما ذكره من أنّ عَشرة ألفاظٍ لا تتعلَّق إلا بالمُستقبِلِ، صحيحٌ إلا في الشرطِ خاصة، وقد سبق التنبيهُ على ذلك. وما قاله من أن السببَ في التشبيهِ في الدعاءِ لا يكونُ إلا بالمستقبلِ كَوْنُ هذه الألفاظِ لا تتعلَّقُ إلا بالمستقبلِ ليس كذلك، فإنّ كونَ هذه الألفاظ لا تتعلَّقُ إلا بالمستقبلِ لا يمنَعُ من تشبيه ما يتعلَّقُ به بغيرِ المستقبلِ اللهمَّ إلا أنْ يُريدَ تشبيهَ دعاءٍ بدُعاء، وأَمرٍ بأمر وما أشبه ذلك، فما قاله صحيح.

وباعتبارِ الفرقِ بين هاتَيْن القاعدتَيْن ظهرتْ فائدةٌ عظيمة، وذلك أنَّ الشيخَ عزَّ الدين ـ رحمه الله ـ كان يُوردُ سؤالًا في قوله عليه السلام: «قولوا اللهمَّ صلِّ على مُحمَّدٍ وعلى آلِ محمَّد، كما صلَّيْتَ على إبراهيم وعلى آلِ إبراهيم، وبارِكْ على مُحمَّدٍ وعلى آلِ محمد، كما باركْتَ على إبراهيمَ وعلى آلِ إبراهيم في العالمين إنك حَميدٌ مَجيد»[1]، فيقول: كيف وقع التشبيهُ بين الصلاةِ على النبيِّ ﷺ، والصلاةِ على إبراهيم عليه السلام مع أنَّ الصلاةَ من الله تعالى هي: إعطاؤه وإحسانُه، وعطيةُ رسول الله ﷺ كانت أعظمَ من عطيةِ الله لإبراهيم عليه السلام، والتشبيهُ يقتضي أن يكونَ المشبَّهُ أَدْنى رتبةً من المشبَّهِ به، أو مساوياً، فكيف وقعَ هذا التشبيه[2]؟.

وكان يُجيبُ عن هذا السؤالِ بأنَّ آلَ إبراهيمَ عليه السلام أَنبياءُ، وآلَ رسولِ الله ﷺ ليسوا أَنبياءَ، والتشبيهُ إنَّما وقع بين المجموعِ الحاصلِ لرسولِ الله ﷺ وآلهِ، والمجموعِ الحاصلِ لإبراهيمَ عليه السلام وآلهِ، فيحصلُ لآلِ إبراهيمَ عليه السلام من تلك العطيةِ أكثَرُ ممَّا يحصلُ لآلِ رسولِ الله ﷺ من هذه العطية، فيكون الفاضلُ لرسولِ الله ﷺ بعد أَخْذِ آلهِ من هذه العطية أكْثَرَ من الفاضلِ لإبراهيمَ عليه السلام من تلك العطية، وإذا كانت عطيةُ رسولِ الله ﷺ أعظمَ، كان أفضَلَ، فاندفَعَ السؤال[3]، فجعل التشبيهَ في الدعاءِ كالتشبيهِ في الخبرِ، وليس الأَمرُ كذلك، بل إنَّما

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) قد سبقت هذه المسألة بعَيْنها، وأنَّها مذكورةٌ في رسالةِ «مقاصد الصلاة»: ٣٥ لابن عبد السلام.

(٣) قال ابن الشاط: قد سبقت هذه المسألةُ ووقع التنبيه عليها.

١١٨/أ وقعَ التشبيهُ بين عطيةٍ تحصُلُ لرسول الله ﷺ/ لم تكن حصلَتْ له قبلَ الدعاء، فإنَّ الدعاءَ إنَّما يتعلَّقُ بالمَعْدوم المُسْتَقبِل، وحينئذٍ يكونُ الذي حصلَ لرسول الله ﷺ قبلَ الدعاءِ لم يدخُلْ في التشبيه، وهو الذي فُضِّل به إبراهيمُ عليه السلام، فهما صلواتُ الله عليهما كرجلَيْن أُعْطِيَ لأحدِهما ألفٌ، وللآخَرِ ألفان، ثم طُلِبَ لصاحبِ الألفَيْنِ مِثْلُ ما أُعطِيَ لصاحبِ الألف، فيحصلُ له ثلاثةُ آلاف، وللآخَرِ أَلفٌ فقط، فلا يَرِدُ السؤالُ مِن أصْلِه، لأنَّ التشبيهَ وقعَ في دعاءٍ لا في خَبرٍ(١).

نعم، لو قيل: إنَّ العطيةَ التي حصلَتْ لرسولِ الله ﷺ مِثْلُ العطيةِ التي حصلَتْ لإبراهيمَ عليه السلام، لزِمَ الإشكالُ لكونِ التشبيهِ وقعَ في الخبر، لكنَّ التشبيهَ ما وقع إلا في الدعاءِ، فتأمَّلْ الفرقَ بين ذلك، واضبِطِ القاعدةَ والفَرْقَ، يندَفِعْ لك بهما أسئلةٌ كثيرة وإشكالاتٌ عظيمة(٢).

---

(١) قولهُ: «فجعل التشبيه. . . إلى قوله: وقع في دعاءٍ لا في خبر» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله هنا صحيح، لكنه مبنيٌّ على أنَّ المرادَ بالدعاءِ أنْ يكون المطلوبُ به عطاءَ مُساوياً لعطاءِ المشبَّهِ به، زائداً على ما ثبتَ للمدعوِّ له من العطاء قبل الدعاء، وعلى ذلك لا يرِدُ السؤالُ من أَصْلِهِ كما قال.

(٢) قولهُ: «نعم، لو قيل. . . إلى آخرِ الفَرْقِ» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قوله: لكونِ التشبيهِ وقعَ في الخبرِ، ليس بلازمٍ، فإنه يحتملُ أنْ يكونَ مرادُ الداعي أنْ يكون المطلوبُ بالدعاءِ تسويةَ المدعوِّ له مع الشَّبه بعطائه، فإنْ كان المدعوُّ له قد أُعْطِيَ قبلَ الدعاءِ عطاءً، فيكونُ المطلوبُ بالدعاءِ زيادةً تقتضي التسوية، وعلى هذا الاحتمال يتَّجهُ ورودُ السؤال، ويتَّضح ذلك بمثال، وهو أنَّ القائلَ إذا قال: أَعْطِ زيداً كما أعطَيْتَ عَمْراً، يحتملُ أنْ يُريدَ: سَوِّ بينهما في مُطْلقِ العَطاءِ من غيرِ تعرُّضٍ لقَصْدِ التسويةِ في مقدارِ العطية ولا صِفَتِها، ويحتملُ أن يريد: سَوِّ بينهما في مقدارِ العطية، وصِفتِها من غيرِ محاسبةِ زيدٍ بما أعطيتَه قبل هذا، ويحتملُ أنْ يريد: سَوِّ بينهما في مقدارِ العطيةِ وصفتِها مع محاسبةِ زيدٍ بما أعطيته قبل هذا، وسؤالُ عِزِّ الدين لا يصحُّ ورودُه على الاحتمالَيْن الأولين، ويصحُّ ورودُه على الاحتمالِ الثالث، والله أعلم.

الفرقُ الخامسُ والستون

بين قاعدةِ ما يُثابُ عليه من الواجبات
وبينَ قاعدةِ ما لا يُثابُ عليه منها، وإنْ وقع ذلك واجباً

اعلم أنَّ المأموراتِ قِسمان:

ما صورةُ فِعْلهِ كافيةٌ في تحصيلِ مصلحتهِ كأَداءِ الدُّيون، ورَدِّ الغُصوب، ودَفْعِ الودائعِ، ونفقاتِ الزوجاتِ والأقاربِ والدَّواب ونحوِ ذلك، فإنَّ صورةَ هذا الفعلِ تُحَصِّلُ مَقْصودَهُ، وإنْ لم يُقْصَدْ به التقرُّبُ، فإذا فعل ذلك من غيرِ قَصْدٍ ولا نِيَّةٍ وقع ذلك واجِباً مُجْزئاً، ولا يلزَمُ فيه الإعادةُ، ولا ثوابَ فيه حتى ينويَ به امتثالَ أَمْرِ الله تعالى، فإنْ فَعَلَهُ غيرَ قاصدٍ امتثالَ أمر الله تعالى، ولا عالمٍ به لم يحصُلْ له ثَواب، وإنْ سَدَّ الفعل مَسَدَّهُ، ووقع واجباً، ومن هذا الباب النيةُ لا يُقْصَدُ بها التقرُّبُ، وتقعُ النيةُ واجبة، ولا تفتقرُ إلى نيةٍ أخرى، وكذلك النظرُ الأَولُ المُفْضي إلى العلمِ بإثباتِ الصانعِ لا يُثابُ عليه، لأنَّه لا يُقْصَدُ به التقرُّب[1].

---

(١) كلامُ القرافي من بدايةِ الفرق.. إلى قوله: لا يُقْصَدُ به التقرُّب» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في أَداءِ الديون وشِبْهِهِ مِن أنه لا ثوابَ فيه حتى ينويَ به امتثالَ أَمرِ الله تعالى، إنْ أرادَ أنه لا بُدَّ من استحضارِ نيةِ الامتثال، ولا يكتفي بنيةِ أداءِ الديون، ففي ذلك نَظَر، فإنَّ الذي يُؤدِّي دَيْنَه لا يخلو أن ينويَ بأدائهِ امتثالَ أمرِ الله تعالى بذلك أوْ لا. فإنْ نوى ذلك، فلا نزاعَ في الثواب، وإن لم يَنْوِ امتثالَ أَمرِ الله تعالى، فلا يَخْلو مِنْ أن ينويَ سَبَباً للأداءِ غَيْرَ الامتثالِ، كتخوُّفهِ أنْ لا يُدايِنَه أحدٌ إذا عُرِفَ بالامتناعِ من الأداء وما أَشبه ذلك، أَوْ لا، فإنْ نوى بالأداءِ شيئاً غَيْرَ الامتثالِ، فلا نزاعَ أيضاً في عدم الثواب، وإنْ عَرِيَ عن نيةِ الامتثالِ ونيةِ=

والقِسْمُ الآخَر: لا يقعُ واجباً إلا مع النيةِ والقَصْدِ كالصلاةِ، والصيامِ، والحَجِّ، والطهاراتِ، وجميعِ أنواعِ العباداتِ التي يُشْتَرطُ فيها النيات، فهذا القِسْمُ إذا وقع بغيرِ نيةٍ لا يُعْتَدُّ به، ولا يقع واجباً ولا يُثابُ عليه، وإذا وقع مَنْوِيّاً على الوجهِ المشروعِ كان قابلاً للثواب، وهو سَبَبٌ شَرعيٌّ له من حيث الجملة[1].

غيرَ أنَّ هٰهُنا قاعدةً وهي: أَنَّ القَبولَ غيرُ الإجزاءِ، وغيرُ الفعلِ الصَّحيح، فالمُجْزِىءُ من الأفعالِ هو ما اجتمعَتْ شرائطُه وأركانُه، وانتفَتْ موانعُه، فهذا يُبرِىءُ الذمَّةَ بغيرِ خلاف،/ ويكونُ فاعلُه مُطيعاً ١١٨/ب
بريءَ الذمَّة، فهذا أَمرٌ لازمٌ مُجْمَعٌ عليه، وأما الثوابُ عليه، فالمُحَقِّقون على عدمِ لزُومه، وأَنَّ الله تعالى قد يُبرىءُ الذمَّةَ بالفعل، ولا يُثيبُ عليه في بعض الصُّوَرِ وهذا هو معنى القَبول، ويدلُّ على ذلك أُمورٌ:

= سببِ غيرِه، ولم يَنْوِ إلا مجرَّدَ أداءِ دينِه، فلقائلٍ أنْ يقول: لا يُحْرَمُ صاحبُ هذه الحالةِ الثوابَ استدلالاً بسعةِ بابه، والله أعلم.

وما قاله مِن أنَّ النيةَ والنظرَ الأولَ لا يُنْوىٰ بهما التقرُّبُ صحيحٌ في النظرِ الأول لعدمِ العلمِ بالتقرُّب إليه، وغيرُ صحيحٍ في النيةِ، فإنَّ نيَّةَ الظُّهْرِ مثلاً يُمْكِنُ فيه التقرُّبُ بها، لأنّ الشارع جَعَلها شَرْطاً في صحَّةِ الصلاة، والشرطُ كالركنِ، فكما يَنْوي الركنَ ينوي الشرط، ولا مانعَ من ذلك لا في النية، ولا في غيرِها، وما ذكر من التسلسلِ لا يلزَم، لأنه لم يُشْرَعْ فيهِ نيَّةُ التقرُّبِ بالنية، فلا تَسَلْسُلَ والله أعلم.

وما قاله من أنه لا ثوابَ فيهما، فيه نظرٌ، لأنَّ الدليلَ على اشتراطِ النيةِ في الأعمال إنّما هو حديثُ «إنّما الأعمالُ بالنيات» وما في معناه، ومطلقُه مُقَيَّدٌ بإمكانِ النيات، فبقي محلُّ امتناعِها غَيْرَ متناولٍ له دليلُ اشتراطها، فيُسْتَدلُّ على إثباتِ الثوابِ في النيةِ والنظرِ الأَولِ بقاعدة سَعَة بابِ الثوابِ إذ لا معارضَ لذلك، والله أعلم.

(١) صحَّح ابن الشاط كلامَ القرافيِّ في هذا القِسم.

أحدُها: قولُه تعالى حكايةً عن ابني آدم ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [المائدة:٢٧] لمّا قرَّبا قُرْباناً، فتُقُبِّلَ مِنْ أحدِهما ولم يُتَقَبَّل من الآخَر، مع أنّ قُربانَه كان على وَفْقِ الأَمرِ، ويدلُّ عليه أَنَّ أَخاه علَّلَ عدَمَ القبولِ بعَدَمِ التقوى، ولو أنّ الفِعْلَ مُخْتَلٌّ في نفسِه لقال له: إنَّما يتقبَّلُ الله العملَ الصحيحَ الصالحَ، لأن هذا هو السببُ القريبُ لعدمِ القبولِ، فحيثُ عُدِلَ عنه دلَّ ذلك على أنَّ الفِعْلَ كان صحيحاً مُجْزِئاً، وإنما انتفى القبولُ لأجل انتفاءِ التقوى، فدلَّ ذلك على أن العملَ المُجْزِىءَ قد لا يُقبَل، وإنْ بَرِئَت الذمةُ به، وصحَّ في نفسه(١).

وثانيهما: قولهُ تعالى حكايةً عن إبراهيمَ عليه السلام وإسماعيلَ: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَٰهِـۧمُ ٱلْقَوَاعِدَ مِنَ ٱلْبَيْتِ وَإِسْمَـٰعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [البقرة:١٢٧]، فسؤالُهما القبولَ في فِعْلِهما مع أَنَّهما ـ صلواتُ الله عليهما وسلامُه ـ لا يَفْعلانِ إلا فِعْلاً صحيحاً يدلُّ على أَنَّ القَبولَ غيرُ لازمٍ من الفعلِ الصحيحِ، ولذلك دَعَوا به(٢) لأنفسهما(٣).

---

(١) قولُه: «غَيْرَ أن هٰهُنا قاعدةً. . . إلى قوله: وصحَّ في نَفْسهِ» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: المسألةُ قَطعيةٌ لا يكفي فيها مِثْلُ هذا الدليل. وعلى تسليمِ أنها ظَنِّيةٌ، لقائلٍ أنْ يقول: ليس المعنى الذي تأوَّله من الآيةِ بظاهرٍ، لاحتمالِ الآيةِ أن يُريدَ بالتقوى الإيمانَ على الإطلاقِ، والإيمانَ الموافي عليه، وعلى تسليمِ ظهورِ تأويله، لعلَّه كان شَرْعاً لهم اشتراطُ عدمِ العِصْيانِ في القَبولِ، ثمَّ جميعُ الآياتِ والأحاديثِ المتضمِّنةِ لوَعْدِ المطيعِ بالثواب معارضة لذلك الظاهرِ إنْ قلنا: إنَّ شَرْعَ مَنْ قَبْلَنا شَرْعٌ لنا.

(٢) في الأصل: دَعَيا، وصوابُه بالواو.

(٣) قولهُ: وثانيهما. . . إلى قوله: دَعَوا به لأَنفُسِهما» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: يحتملُ أنْ يكونَ سؤالُهما ذلك على تقديرِ عِلْمِهما بعاقبةِ أَمْرِها ليقتديَ بهما من لا يعلمُ عاقبةَ أَمرِه من أَتباعِهما، وهذا الاحتمالُ حاليٌّ لا مقاليّ، والاحتمالات الحاليَّةُ لا تفاوتَ فيها حتى يكونَ بعضُها أَظهَرَ من بعض، فيُسْتَدلُّ بالظاهرِ منها =

وثالثها: الحديثُ الصحيح خَرَّجه مسلم(١): أنّ رسول الله ﷺ قال: «أمَّا مَنْ أسلمَ وأحسنَ في إسلامه فإنه يُجْزى بعَمَلهِ في الجاهلية والإسلام» فاشترط في الجزاء الذي هو الثوابُ أن يُحْسِنَ في الإسلامِ، والإحسانُ في الإسلامِ هو التقوى، وهو يَرُدُّ على من قال في قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْمُتَّقِينَ ﴾ [المائدة:٢٧] أنَّ المرادَ المؤمنون، لأنّه عليه السلام صرَّح بالإسلام، ثم ذكر الإحسانَ فيه(٢).

= بخلافِ الحالاتِ المقالية فإنه تكونُ مستويةً في المُحْتَمِلات، وغيرَ مستويةٍ في الظاهرِ والمُؤوَّلات.

(١) أخرجه البخاري (٦٩٢١)، ومسلم (١٢٠) من حديث ابن مسعودٍ ولفظُه عند مسلم: قال أناسٌ لرسولِ الله ﷺ: يا رسولَ الله، أنؤاخَذُ بما عمِلْنا في الجاهلية؟ قال: «أمَّا مَنْ أحسَنَ منكم في الإسلامِ فلا يؤاخَذُ بها، ومَنْ أَساءَ أُخِذَ بعملهِ في الجاهليةِ والإسلام».

قال الإمام النووي في «شرح صحيح مسلم» ١/ ٤١٣: وأما معنى الحديث، فالصحيحُ فيه ما قاله جماعةٌ من المحقّقين: أنَّ المرادَ بالإحسانِ هنا الدخولُ في الإسلام بالظاهرِ والباطنِ جميعاً، وأن يكونَ مسلماً حقيقياً، فهذا يُغْفَرُ له ما سلف في الكُفرِ بنصِّ القرآن العزيز، والحديث الصحيح «الإسلامُ يهدِمُ ما قَبْله»، وبإجماعِ المسلمين. والمرادُ بالإساءةِ عدمُ الدخول في الإسلامِ بقَلْبه، بل يكونُ منقاداً في الظاهرِ للشهادتين غيرَ معتقدٍ للإسلامِ بقلبه، فهذا منافقٌ باقٍ على كُفرهِ بإجماعِ المسلمين، فيؤاخذُ بما عمل في الجاهلية قبل إظهارِ صورةِ الإسلام، وبما عمِل بعد إظهارِها لأنه مستمرٌّ على كُفْرِه.

(٢) قولهُ: «وثالثُها. . . إلى قوله: ثم ذكر الإحسان فيه» علّق عليه ابن الشاط بقوله: يحتملُ أنْ يُريدَ بالإحسانِ الموافاةَ على الإيمان لا اجتنابَ العصيان. والموافاةُ على الإيمانِ هو شَرْطُ ثُبوتِ الأعمالِ الذي لا شَرْطَ لثبوتِ الأعمالِ سواه، فكلُّ ما ورد من الآياتِ والأخبارِ مما يقتضي اشتراطَ أمرٍ زائدٍ على صحّة العمل، وبراءةِ الذمة، فهو متأوَّلٌ بأنه المرادُ. هذا إنْ سُلِّمَ ظهورُ آيةٍ أو حديثٍ في غيرِه وذلك غيرُ مُسَلَّم.

ورابعُها: قولهُ عليه السلام في الأُضحية لمَّا ذبحها: «اللهمَّ تقبَّلْ من محمَّدٍ وآل محمد»(١) فسأل عليه السلام القَبولَ مع أنَّ فِعْلَه في الأُضْحِيةِ كان على وَفْقِ الشريعة، فدلَّ ذلك على أَنَّ القَبولَ وراءَ براءةِ الذمَّةِ والإِجْزاءِ، وإلّا لما سأله عليه السلام، فإنَّ سؤالَ تحصيلِ الحاصلِ لا يجوز(٢).

وخامِسُها: أنه لم يزلْ صُلحاءُ الأُمَّةِ وخِيارُها يسألون الله تعالى القَبولَ في العمل، ولو كان ذلك طلباً للصحة والإِجزاءِ، لكان هذا الدعاءُ إنَّما يحسُنُ قبلَ الشروعِ في العمل، فنسألُ الله تعالى تيسيرَ الأركانِ والشرائطِ، وانتفاءَ الموانعِ، أما بعدَ الجَزْمِ بوقوعِها، فلا يحسُنُ ذلك فدلَّت هذه الوجوهُ على أَنَّ القَبولَ غيرُ الإجزاءِ/ وغَيْرُ الصحة، وأَنَّه الثواب(٣). ١١٩/أ

وسادسُها: قولهُ عليه السلام: «إنّ من الصلاةِ لَما يُتَقَبَّلُ نِصْفُها، وثُلُثُها، ورُبُعُها، وإنّ منها لَما يُلَفُّ كما يُلَفُّ الثَّوْبُ الخَلَقُ فيُضْرَبُ بها وَجْهُ صاحبها»(٤)، فحملَهُ الصوفيةُ وقليلٌ من الفقهاء على عَدَمِ الإجزاء،

---

(١) أخرجه مسلم (١٩٦٧)، وأبو داود (٢٧٩٢) من حديثِ عائشة رضي الله عنها.

(٢) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: الاحتمالُ في قوله ﷺ ذلك كالاحتمالِ في قولِ إبراهيم عليه الصلاةُ والسلام.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: يحتملُ أنهم طلبوا حصولَ الشرطِ الذي هو الموافاةُ على الإيمان لعدم عِلْمِهم بذلك، أو طلبوا المُسامحةَ في إغفالِ بعضِ شروطِ الأعمالِ لعدم عِلْمهم بتحصيلِ ذلك على الكمال.

(٤) لم أهتدِ إليه بهذا اللفظ، لكن أخرج الإمام أحمد ٣١/ ١٧١ وأبو داود (٧٩٦)، والنسائي في «الكبرى» (٦١٤) من حديثِ عمَّار بن ياسر قال: سمعتُ رسولَ الله ﷺ يقول: «إنَّ الرجل ليصلي الصلاةَ، ولعلّه لا يكون له منها إلّا عُشرها، أو تُسعُها، أو ثُمنُها، أو سُبعُها، أو سُدْسُها، حتى أتى على العدد» وصحَّحه ابن =

وإنه تجبُ الإعادةُ إذا غَفَل عن صلاتهِ لقوله ﷺ: «ليس للمؤمن من صلاتهِ إلا ما عَقَلَ منها»(١)، وحكى الغَزاليُّ الإجماعَ في إجزائِها إذا عَلِمَ عددَ ركعاتِها، وأركانَها، وشرائطَها، وإنْ كان غيرَ مشتغلٍ بالخشوعِ والإقبالِ عليها(٢)، وقال أَكثرُ الفُقهاءِ: إنَّ المرادَ بالثُلُثِ وبالرُّبعِ ونحوِه الثوابُ لا الإجزاءُ والصحَّةُ، فظهر حينئذٍ أنَّ القَبولَ غيرُ الإجزاء، وأَنَّ بعضَ الواجباتِ يُثابُ عليها دونَ بعض، وهو المقصودُ من الفرق(٣).

= حِبَّان (١٨٨٩) واللفظُ له، وحسَّنه شيخنا في «الإحسان» وفي التعليق على «المسند» لأجل عمر بن أبي عبد الرحمٰن بن الحارث، وهناك تمامُ تخريجه.

وأمَّا الجزءُ الأخير من الحديث فهو جزءٌ من حديثٍ أخرجه الطبراني في «الأوسط» (٣٠٩٥) من حديث أنس بن مالك، وفيه: «ومَنْ صلَّى الصلاة لغيرِ وقتها فلم يُسْبِغْ لها وضوءَها، ولم يُتمَّ لها خشوعَها ولا ركوعَها ولا سجودَها، خرجت وهي سوداءُ مُظلمة، تقول: ضيَّعك الله كما ضيَّعتني، حتى إذا كانت حيث شاء الله لُفَّتْ كما يُلَفُّ الثوبُ الخَلَقُ، ثم ضُرِبَ بها وَجْهُه» وفي إسناده عبَّاد بن كثير البصريّ، متروك الحديث.

(١) قال الحافظ العراقي في «تخريج أحاديثِ الإحياء» ١/ ١٨٩: لم أَجِده مرفوعاً، وروى محمد بن نصر المروزيُّ في كتاب «الصلاة» (١٥٧) من رواية عثمان بن أبي دَهْرَشٍ مرسَلاً: «لا يقبلُ الله من عبدٍ عملاً حتى يشهدَ قلبُه مع بَدَنه».

(٢) انظر «إحياء علوم الدين» ١/ ١٩٠-١٩١ والقولُ بالإجزاءِ عند الغزالي هو من ضرورات الفتوى، وإلّا فكلامُه دائرٌ على عدمِ الإجزاء، وحُجَجُه في ذلك ناهضةٌ قويّة.

(٣) قولهُ: «وسادسُها... إلى قوله: وهو المقصودُ من الفَرْق» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قولهُ وقولُ مَنْ قال مِثْلَه: إنَّ المرادَ بهذا الحديث الثوابُ مع تقديرِ كمالِ شروطِ الصلاة وجميعِ أوصافِها خلافُ ظاهرِ الحديث بدليلِ قوله ﷺ: «وإنَّ منها لما يُلَفُّ كما يُلَفُّ الثوبُ الخَلَق، فيُضْربُ بها وجهُ صاحبها» إذ لو كانت مستوفيةً لشروطِها وأوصافِها لم يكن لتشبيهِها بالثوبِ الخَلَقِ وجهٌ. ولا رَيْبَ أنّ هذا الحديثَ إنما هو مغزاه التحذيرُ من التهاونِ بشروطِها، والتحريضُ على مراعاةِ =

وإذا تقرَّر الفرقُ، فالظاهرُ أنَّ وصفَ التقوى شَرْطٌ في القَبولِ بعد الإجزاء، والتقوى هٰهنا ليس محمولاً على المعنى اللغوي، وهو مُجرَّدُ الاتقاءِ للمكروهِ من حيثُ الجملةُ، فإنَّ الفَسَقَة في عُرْفِ الشرعِ لا يُسمَّوْن أتقياءَ، ولا مِن المتقين، ولو اعتبرنا المعنى اللغويَّ لقيل لهم ذلك، بل التقوى في عُرْفِ الشرع المبالغةُ في اجتنابِ المُحرَّمات، وفعلِ الواجبات حتى يكونَ ذلك الغالبَ على الشخصِ. هذا هو الظاهر(١)، وإذا حصل هذا الوصفُ ينبغي أن يُعْتقَدَ أيضاً أنَّ القَبولَ غيرُ لازم، بل المَحَلُّ قابلٌ له لحصولِ الشرط، وأنّ القَبولَ مشروطٌ بالتقوى، ولا يلزَمُ من حصولِ الشرطِ حصولُ المشروط.

ويدلُّ على أنَّ المَحَلَّ يبقى قابلاً للقَبولِ من غيرِ لزومه: أنَّ رسولَ الله ﷺ دعا بالقَبولِ مع أنّه سيدُ المتَّقين، وكذلك إبراهيمُ وإسماعيلُ عليهما السلام، والمدعوُّ به لا بُدَّ وأن يكونَ بصَددِ الوقوع وعدمهِ؛ إذ لو تعيَّنَ

= أحوالِها، فلا دليلَ له ولا لغيرِه في هذا الحديثِ على ما أراد، لا بظاهرٍ ولا بنصٍّ البتَّة.

قلتُ: هذا فرعٌ على ثبوتِ الحديثِ، والحديثُ غير ثابتٍ فلا حجَّة فيه.

(١) قولهُ: «إذا تقرَّر الفرقُ. . . إلى قوله: هذا هو الظاهر» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله من أنّ الظاهرَ في أنّ التقوى شرطٌ في القَبولِ مُسَلَّم. وما قاله مِنْ أَنَّ وَصْفَ التقوى في العُرْفِ الشرعيِّ المبالغةُ في اجتنابِ المنهيات، وفعلِ المأمورات مُسَلَّمٌ أيضاً، إلا أنه ليس المرادُ بالتقوى المشترطةِ في القَبول التقوى العرفيةَ المذكورةَ لمعارضةِ تلك الأدلَّةِ المتكاثرةِ المتظافرةِ بترتُّبِ الثوابِ على الأعمالِ الصحيحة، وليس كَوْنُ التقوى عُرْفاً ما فَسَّرها به بالمقاومِ في الظهورِ لتلك الأدلة، هذا إنْ لم نقُلْ بانتهاءِ تلك الأدلةِ إلى القطع بلزومِ ترتُّبِ الثوابِ على الأعمال المستوفية لشروطها وأركانِها، والقَطْعُ بذلك هو الصحيحُ عندي، ومن تَتَبَّع الآياتِ والأحاديثَ الواردةَ في ذلك وتأمَّلَ مساقَ الكلامِ فيه علِمَ صحَّةَ ما ذهبتُ إليه، والله أعلم.

وقوعُه لكان ذلك طلباً لتحصيلِ الحاصل، وهو غيرُ جائزٍ، فتعيَّنَ أن يكونَ الثوابُ يمكنُ حصولُه وعَدَمُ حصوله[1]، وعلى هذه المدارِكِ، وهذه التقادير يكونُ قوله تعالى: ﴿مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾ [الأنعام: ١٦٠]، مشروطاً بالتقوى؛ فإنّ أمثالَ العَشْرِ هي المثوباتُ، ولا تحصلُ إلا للمتقين، وكذلك قولهُ عليه السلام: «صلاةٌ في مسجدي هذا خيرٌ من ألف صلاة في غيرِه إلا المسجدَ الحرام»[2]، فإنَّ هٰذه ألفُ صلاةٍ والزائدُ عليها هي مثوباتٌ تتضاعفُ، وقولهُ عليه السلام: «صلاةٌ في
١١٩/ب المسجدِ الحرام خيرٌ من ألفِ صلاةٍ في غيره،/ وصلاةٌ في بيتِ المقدِسِ

(١) قولهُ: «وإذا حصل هذا الوصف... إلى قوله: وعدمُ حصوله» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله مِن أنه لا يلزَمُ من حصولِ الشرطِ حصولُ المشروط صحيح، ولكن لا يلزَمُ من ذلك عدمُ حصولِ الثواب، بل يلزَمُ حصولهُ لا لمجرَّدِ حصولِ الشرط، بل للأدلةِ الدالَّةِ علىحصولهِ.
وما استدلَّ به من كَوْنِ الرسول عليه السلام دعا بالقَبولِ قد تقدَّم تأويلُه.
وما قاله مِن أنَّ المدعوَّ به لا بُدَّ أنْ يكون بصَددِ الوقوعِ وعَدَمِه، إنْ أرادَ باعتبارِ عِلْمِنا فمُسَلَّمٌ، وإنْ أراد مُطْلَقاً فغيْرُ مُسَلَّم، لأنَّ عِلْمَ الله تعالى قد تعلَّقَ أَزَلاً بما يكونُ وما لا يكون.
وما قاله من أنه لو تعيَّنَ وقوعُه لكان ذلك طَلباً لتحصيلِ الحاصل، فكلامٌ ليس له حاصلٌ، فإنَّ الدعاءَ مشروعٌ لا شكَّ فيه، والمدعوُّ به مستقرٌّ في عِلْمِ الله تعالى حصولُه أو عَدَمُ حصوله، فعلى تقديرِ تعلُّقِ عِلْمِ الله تعالى بحُصولهِ يكونُ الدعاءُ طَلباً لتَحصيلِ الحاصل، وعلى تقديرِ تعلُّقِ عِلْمِ الله تعالى بعدمِ حصولهِ يكون الدعاءُ طلباً لتحصيلِ المُمْتنع، وكلا الأمرَيْن في بادىء الرأي مُحال، وذلك ليس بصحيح، بل الصحيحُ أنه لا يستلزمُ الطلبُ عقلاً جوازَ المطلوب، بل يجوزُ طلبُ الجائزِ وغيرِ الجائز، فلا فرقَ في العقلِ بين طلبِ تحصيلِ الواقع الحاصلِ، وبين طلبِ تحصيلِ غيره، فإنْ ثبَتَ في ذلك فَرقٌ شرعيٌّ فذاك، وإلا فلا فَرْقَ بوجه.
(٢) أخرجه البخاري (١١٩٠) ومسلم (١٣٩٤) من حديثِ أبي هريرة، وصحَّحه ابن حبَّان (١٦٢٥) وفيه تمامُ تخريجه.

بستِّ مئة صلاة»[1]، وقولهُ تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يُضَٰعِفُ لِمَن يَشَآءُ﴾ [البقرة: ٢٦١]، يقتضي ما تقدَّم من التقريرِ أن يكونَ هذا كلُّه مشروطاً بالتقوى، وقولهُ عليه السلام: «صلاةُ الجماعةِ تفضلُ صلاةَ الفَذِّ بخمسٍ أو بسبعٍ وعشرينَ صلاة»[2]، فتأمَّلْ ذلك، فإنّ هذه الظواهرَ كُلَّها تقتضي المثوباتِ مُطلقاً، وما تقدَّم من التقريرِ يقتضي أنها لا تحصلُ إلا بالتقوى[3]، فيتعيَّنُ ردُّ أَحدِ

---

(١) لم أهتدِ إلى هذه الرواية، والمشهورُ في ذلك حديثُ أبي الدرداء يرفعُه إلى رسولِ الله ﷺ قال: «الصلاةُ في المسجدِ الحرامِ بمئة ألفِ صلاة، والصلاةُ في مسجدي بألفِ صلاة، والصلاة في بيت المقدس بخَمْسِ مئة صلاة» ذكره المنذري في «الترغيب والترهيب» ٢/ ١٩٤ (١٨٠٣) وعزاه للطبراني في «الكبير»، وابن خزيمة في «صحيحه».

(٢) قال الغماري في «تخريج أحاديثِ البداية» ٣/ ١٦٥: الحديثُ رواه عن النبيِّ ﷺ جماعةٌ من الصحابة بلفظ: «خمسٍ وعشرين» إلَّا عبد الله بن عمر، فإنه رواه بلفظِ: «سبع وعشرين» في قولِ الجمهورِ من الحفاظِ أصحاب نافع، وخالفَ بعضُهم فقال: «بخمسٍ وعشرين» على موافقة باقي الصحابة، وذلك وَهمٌ، وإلّا أبا هُرَيْرة، فإنَّ بعضَ الرواةِ قال فيه: «بسبع وعشرين» على موافقة حديثِ ابن عمر، وهو وهمٌ أيضاً.
فحديث ابن عمر أخرجه مالك ١/ ١٢٥، ومن طريقه أحمد في «المسند» ٩/ ٢٣٨، والبخاري (٦٤٥)، ومسلم (٦٥٠) وغيرهم.
وحديثُ أَبي هريرة، رواه مالك ١/ ١٢٥، وأحمد ١٦/ ١٢٠، والبخاري (٦٤٨)، ومسلم (٦٤٩) وغيرهم. وانظر تمام تخريجه وتنقيده في التعليق على «المسند».
وقولُ القرافيِّ: «وعلى هذه المدارك... إلى قوله ﷺ: وسَبْع وعشرين درجةً» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله مِن أنَّ ذلك مشروطٌ بالتقوى مُسَلَّم، لكن بمعنى الموافاةِ على الإيمان لا بمعنى مُجانَبةِ العصيان.

(٣) قولهُ: «فتأمَّلْ ذلك... إلى قوله: إلَّا بالتقوى» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: لا يُقاومُ ما تقدَّم من التقريرِ تلك الظواهرَ على تسليمِ أنها لم تبلغ القَطْعَ، على أنَّ الصحيحَ أنها قد بلغَتْه، فإنّ الظواهَر إذا تظاهرَتْ وتكاثرَتْ ولم يعارِضْها سِوَاها، حصل القطعُ بمعناها، وهذه الظواهرُ قد تظاهرَتْ وتكاثرَت ولم يعارِضْها سواها، فإنّ ما ذكره معارِضاً ليس بمعارضٍ لاستواءِ احتمالاتهِ على ما سبق بيانه.

الظاهرَين إلى الآخرَ، وأن يُجْمَعَ بينهما على الوجهِ الأسَدِّ[1]، وقد بيَّنْتُ لك وَجْهَ التعارُض ووَجْه الجَمْع، فتأمَّلْ ذلك، فهو موضعٌ صَعْبٌ مُشْكِل[2]، والذي رأيتُ عليه جماعةً من المحقِّقين هو ما ذكرتُه لك فتأمَّله[3].

* * *

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إنْ سُلِّمَ عَدَمُ القَطْعِ، فليس الوَجْهُ الأسَدُّ ما ذكره واختاره، وإن لم يُسلَّمْ، فلا وَجْهَ لقوله: الأسدُّ.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قد تبيَّن ما قاله لكنَّه ليس بصحيح. وتأمَّلْتُه كما أمَرَ ولم أجِدْ ما وجَدَ من الصعوبةِ والإشكال، ولله الحمدُ ذي المِنَّةِ والإفضال.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لعلَّهم مُحَقِّقون في غيرِ هذه المسألة، أمَّا في هذه فلا. وما قاله في الفَرْقِ السادس والستين صحيح.

الفرقُ السادسُ والستون

بين قاعدةِ ما تعيَّن وقتُه، فيُوصَفُ فيه بالأداءِ وبَعْدَه بالقضاء وبين قاعـدةِ ما تعيَّنَ وقتُـه، ولا يوصـفُ فيـه بالأداءِ ولا بعـدَه بالقضاء، والتَّعيينُ فـي القِسْمَيْن شَرْعـيّ

اعلم أنَّ هذا الموضعَ، وهذا الفرقَ لم أَرَهُ لأحدٍ من العلماءِ فيما رأيتُه، ولم يقَعِ التصريحُ به فيما وجدتُه ولا التعريضُ، بل التصريحُ في حَدِّ الأداءِ والقضاءِ بضدِّه في كتب الأصول والفروع، فيقولون في حَدِّ الأداء: هو إيقاعُ الواجبِ في وَقْته المحدودِ له شرعاً، وفي حَدِّ القضاء: هو إيقاعُ الواجبِ خارجَ وقتهِ المحدود له شرعاً[1]، وهذانِ التفسيرانِ باطلانِ بسببِ أنَّ الواجباتِ الفوريةَ كَردِّ الغُصوب والودائعِ إذا طلبت، والأَمْرِ بالمعروفِ والنَّهْيِ عن المنكر، وأقضيةِ الحُكَّام إذا نهضَت الحِجاجُ، كلُّ ذلك واجبٌ على الفورِ، ومع ذلك لا يقال لها: إنها أداءٌ إذا وقعَتْ في وقتِها المحدودِ لها شرعاً، ولا قضاءٌ إذا وقعَتْ بعده، فإنَّ الشَّرْعَ حَدَّ لها زماناً، وهو زمانُ الوقوع، فأَوَّلُه أَوَّلُ زمانِ التكليفِ، وآخِرُه الفراغُ منها بحَسْبِها في طولِها وقِصَرِها، فزمانُها محدودٌ شَرْعاً مع انتفاءِ الأَداءِ والقضاءِ عنها في الوقت وبعدَه، وكذلك إنقاذُ الغريقِ حَدَّد له الشرعُ الزمانَ، فأَوَّلُه ما يلي زمنَ السُّقوط، وآخرُه الفراغُ من علاجهِ بحَسْبِ حاله، ولا يُوْصَفُ بأنّه أداءٌ في الوقت، ولا قضاءٌ بعدَه مع التحديدِ الشرعي.

---

(١) للوقوفِ على منازع الأصوليين في هذه القضية، انظر «البحر المحيط في أُصول الفقه» ١/ ٢٦٦ للزركشي.

ومن ذلك: الحجُّ إذا قُلْنا: إنّه على الفَوْرِ[١]، فإنَّ الشارعَ حَدَّد له هذه السَّنةَ، ولا يُوْصَفُ بأنه قضاءٌ بعد هذه السنةِ إذا أُخِّرَتْ هذه الحَجَّةُ، ولا يلزَمُ معها هَدْيُ القَضاء، وكذلك إذا قلنا: الأَمْرُ للفور، فإن القاضي
١٢٠/أ أبا بكرٍ/ رَحِمَه الله قال: لا بدَّ من زمانٍ للسماع، وزمانٍ للتأمُّل وتعرُّفِ معنى الخطاب[٢]، وفي الزمنِ الثالثِ يكون الفعلُ زمانياً، وبالتأخيرِ عنه يُوصَفُ المُكلَّفُ بالمخالفة، فقد حدَّدَ الشرعُ الزمانَ حينئذٍ؛ أَوَّلُه الزمنُ الثالث من زمنِ السماع، وآخِره الفراغُ من الفِعل بحَسْبِهِ.

وهذه النقوضُ كُلُّها تُبْطِلُ حَدَّ الأداءِ، فإنَّ حَدَّه يتناولُها، وليست أداءً، فيكونُ غيرَ مانعٍ، وإيقاعُها بعد وقتِها يتناولُه حدُّ القضاء، وليست قضاءً، فيكون غيرَ جامع، فحينئذٍ تتعيَّنُ العنايةُ بتحريرِ الفرقِ، وتحريرِ هذه الضوابطِ والحدودِ حتى يتَّضحَ الحقُّ في ذلك، وهو أن نقول: الأداءُ هو إيقاعُ الواجبِ في وقتهِ المحدودِ له شَرْعاً لمصلحةٍ اشتملَ عليها الوقتُ بالأمرِ الأول، والقضاءُ: إيقاعُ الواجبِ خارجَ وَقْتِه المحدودِ له شَرْعاً لأجلِ مصلحةٍ فيه بالأمرِ الثاني فقولهُ: «في وقتهِ»، احترازٌ من القضاءِ، وقولُنا: «المحدودُ له»، احترازٌ من المُغَيَّا بجميعِ العُمر، وقولُنا: «شَرْعاً»، احترازٌ مما يحدُّه أَهلُ العُرْفِ، وقولُنا: «لمصلحةٍ اشتَمل عليها الوقتُ»، احترازٌ من تلك النقوضِ كلِّها. وتحريرُه: أنَّا نعتقدُ أَنَّ الله تعالى إنّما عَيَّنَ شَهْرَ رمضانَ لمصلحةٍ اشتملَ عليها دون غيرِه طَرْداً لقاعدةِ الشرعِ في رِعاية المصالحِ على سبيلِ التفضُّل[٣]، فإنا إذا لاحظنا

---

(١) انظر «بداية المجتهد» ٥/ ٢٧٥ حيث ذكر أنَّ القَوْلَ بأن فريضةَ الحجِّ على الفَوْرِ هو قولُ البغداديين من المالكية، وأنَّ المتأخرين من أصحابه قالوا بالتراخي.

(٢) انظر «التقريب والإرشاد» ٢/ ٢١٨ للباقلاني.

(٣) قد فسَّر النجمُ الطوفي الحنبليُّ هذه المسألةَ فقال: إنَّ رعاية المصالح تفضُّلٌ من الله عز وجلَّ على خَلْقهِ عند أهل السنة، وواجبةٌ عليه عند المعتزلة. =

الشرائعَ وجدناها مصالحَ في الأَغلبِ، أَدركْنا ذلك وخَفِيَ علينا في الأقلِّ، فقلنا: ذلك الأقلُّ من جنسِ ذلك الأكثرِ، كما لو جرَتْ عادةُ مَلِكٍ بأنْ لا يخلعَ الأَخْضَرَ إلا على الفقهاء، فإذا رأينا مَنْ خُلِعَ عليه الأخضرُ، ولا نعلمُ حاله قلنا: هو فقيهٌ طَرْداً لقاعدة ذلك المَلِك، وكذلك نعتقدُ فيما لم نطَّلعْ فيه على مفسدةٍ ولا مصلحةٍ أَنَّه مصلحةٌ إنْ كان في جانبِ الأوامر، أَو فيه مَفْسدةٌ إنْ كان في جانبِ النواهي طرداً لقاعدةِ الشرعِ في رعايةِ المصالحِ والمفاسدِ على سبيلِ التفضُّل لا على سبيلِ الوجوبِ العقليِّ كما تقوله المعتزلة[1]، وكذا نقول في أوقاتِ الصلوات: إنّها مشتملةٌ على مصالحَ لا نعلمُها، وكذلك كلُّ تَعَبُّديّ معناه أنَّ فيه مصلحةً لا نعلمُها، فحينئذٍ تتعيَّنُ أوقاتُ العباداتِ لمصالحَ فيها، وتعيينُ الفَوْرِيات ليس كذلك، بل تبعٌ للمأمورات وطرَيانِ الأسباب، فالغريقُ لو تأخَّر سقوطُه في البحرِ تأخَّر الزمان، أو تعجَّلَ تعجَّلَ الزمان، فتأمَّلْ ذلك، وكذلك الحجُّ تابعٌ للاستطاعة، فلو تأَخَّرتْ تأخَّرت/ السَّنَةُ، أو تقدَّمَت ١٢٠/ب
تقدَّمت السنة، فصار تعيينُ الوقت تابعاً للاستطاعة لا لمصلحةٍ فيه.

= حُجَّةُ الأولين: أَنَّ الله عزَّ وجلَّ مُتَصرِّفٌ في خَلْقهِ بالمُلْكِ، ولا يجبُ عليه شيء، لأنَّ الإيجابَ يستدعي موجباً أعلى، ولا أعلى من الله عزَّ وجلَّ يوجبُ عليه.
حُجَّة الآخَرين: أنَّ الله عزَّ وجلَّ كلَّف خَلْقَه العبادة، فوجب أن يُراعيَ مصالحهم، إزالةً لِعللهم في التكليف، وإلّا لكان ذلك تكليفاً لما لا يُطاقُ أو شبيهاً به، وأُجيب عنه بأنَّ هذا مبنيٌّ على تحسين العقل وتَقْبيحهِ، وهو باطلٌ عند الجمهور.
والحقُّ أنَّ رعايةَ المصالح واجبةٌ من الله عزَّ وجلَّ حيث التزمَ التفضُّلَ بها، لا واجبةٌ عليه، كما في آيةِ ﴿إِنَّمَا ٱلتَّوْبَةُ عَلَى ٱللَّهِ﴾ [النساء: ١٧] فإنَّ قبولها واجبٌ منه لا عليه، وكذلك الرحمة في قوله عزَّ وجلَّ: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾ [الأنعام: ٥٤] ونحو ذلك: انظر «رسالة في رعاية المصلحة»: ٢٨-٢٩.
(١) انظر «شرح الأصول الخمسة»: ٧٧٩ للقاضي عبد الجبار المعتزلي.

وكذلك نقول: إنَّ الفَوْرَ تعيُّنُ[1] الوقت إذا قُلْنا: الأَمرُ على الفورِ تابعٌ لورودِ الصيغة، فإنْ تقدَّمَتْ تقدَّم الوقت، أو تأخَّرَتْ تأخَّر الوقت، وكذلك أقضيةُ الحُكَّام؛ الوقتُ تابعٌ لنهوضِ الحِجاج، فتتَعيَّن حينئذٍ، وكذلك رَدُّ المغصوبِ وبقيةُ النُّقوضِ قد اتَّضح لك التخريجُ في ذلك، وظهر الفرقُ بينها وبين أوقاتِ العبادات، فإنّها متعيِّنةٌ لمصالحَ فيها، ولولاها لما تعيَّنَ بعد الزوالِ دونَ ما قبله، ولا رمضانُ دونَ بقيةِ شهورِ السنة.

إذا اتَّضح لك الفرقُ فقولنا في الفرق: «لمصلحةٍ اشتمل عليها الوقت» احترازٌ من تعيينِ الوقتِ لمصلحةِ المأمور، والتبعيةِ لطريانِ الأسباب، واتَّجه أَيضاً حدُّ القضاء بذلك لمَّا قلنا: إنّه إيقاعُ الواجبِ خارجَ وقتهِ المحدودِ له شرعاً لمصلحةٍ اشتملَ عليها الوقت، فلا يكونُ الفعلُ موصوفاً بالقضاءِ إلا إذا وقع خارجَ وقتهِ المحدودِ لمصلحةٍ فيه.

وقولنا في القضاء: «بالأمرِ الثاني» احترازٌ من نقضٍ، وهو أنَّ الله تعالى جعل لقضاءِ رمضانَ جُملةَ السنةِ كُلِّها التي تلي شهرَ الأداء، فهو واجبٌ وقع في وقتهِ المحدود له شرعاً، وليس أداءً، فخرجَ بقولنا: «بالأمرِ الأول»، أنَّ القضاء وجبَ بأمرٍ جديدٍ، ودخل في حَدِّ القضاء، ولم يخرُجْ منه بقولنا: «بالأمرِ الثاني»، وسببُ اندراجهِ في حَدِّ الأداء أَنَّ الله تعالى عَيَّنَ السَّنَةَ لمصلحةٍ تختصُّ بها لا نعلمُها، فالسَّنَةُ كأوقاتِ الصلوات ليست تابعةً لغيرِها بخلافِ سَنَةِ الحجِّ تابعةٌ للاستطاعة.

فإنْ قلتَ: وسَنَةُ القضاءِ أَيضاً تابعةٌ لتركِ الصوم.

قلتُ: مُسَلَّمٌ، لكنَّ هذا وقتٌ حُدِّدَ طَرفاه، وجُعِلَ الفِعْلُ واجباً موسَّعاً بخلافِ الحج، ولمَّا رُتِّبَ رمضانُ من بين سائرِ الشهورِ للأداءِ

---

(١) في الأصل: وتعيَّن.

رُتِّبَ ما بعدَه للقضاءِ إلى شعبانَ في أصلِ الشريعة مُعَيَّناً في حقِّ كلِّ مكلَّفٍ بخلافِ الحج لم يُعَيَّنْ له إلَّا ما كان عَقيبَ الاستطاعة، وهي تختلفُ باختلافِ الناس، وسَنَةُ القضاءِ تختلفُ باختلافِ الناس، فهذا هو الفَرق.

فإنْ قُلتَ: ما ذكرتَه لا يتمُّ لاتِّفاقِ الناسِ على أنَّ الحجَّ يُوصفُ بالقضاءِ مع خروجهِ عمَّا ذكرتَه من التحديد، فيقولون في الحجِّ بعد الحجَّةِ الفاسدةِ قضاء، ويقولون: إنَّ النوافلَ تُقضى، وليس لها وقتٌ محدودٌ بالتفسيرِ الذي/ ذكرتَه، فعند الشافعيِّ يُقْضىٰ ما له سببٌ، وعند ١٢١/أ
مالكٍ وأبي حنيفةَ ما شَرَعَ فيه من الطاعاتِ وأَبْطَله على تفصيلٍ عند الإمامَيْن مذكورٍ في كُتبِ الفروعِ للفريقين(١)، فقد اتفقوا على القضاءِ في النوافل، ويقولون: المأمومُ فيما فاته هل يكون قاضياً أم بانياً؟ خلافٌ بين العلماء في تعيينِ القضاءِ لا في أنَّه يُسَمَّى قضاءً لو وقع، فاتفق الكُلُّ على أنَّه لو فعل ما فاته من المغربِ جَهْراً، لكان قضاءً اتِّفاقاً، إنَّما الخلافُ: هل حُكْمُ اللهِ تعالى ذلك أم لا؟ قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الجمعة: ١٠]، مع أنَّ صلاةَ المأموم، وقضاءَ صلاةِ الجُمُعةِ في الوقت، فبطل بهذه الأنواع حَدُّ الأداء وحَدُّ القضاء.

قلت: القضاءُ في اصطلاحِ حَمَلةِ الشريعةِ لفظٌ مُشْتَرَكٌ يُطْلَقُ على ثلاثةِ مَعانٍ:

أحدُها: إيقاعُ الواجبِ خارجَ وقتهِ على ما تقدَّم تحديدُه.

وثانيها: إيقاعُ الواجبِ بعد تعينهِ بالشروع، ومنه حَجَّةُ القضاءِ، ومنه قضاءُ النوافلِ إذا شَرَعَ فيها، وهذا مُغايرٌ للقسمِ الأول، لأنَّ مفهومَ قولِنا: خارجَ وقتهِ، مخالفٌ لقولنا: بعد تعيُّنه بالشروع، فإنَّ بَعْدِيَّةَ الوقتِ غيرُ بَعْدِيَّةِ الشروع.

(١) انظر «فتح باب العناية» ١/ ٣٣٤ للإمام علي القاريِّ.

ثالثُها: ما وقعَ على خلافِ وَضْعهِ في الشريعة مع قطعِ النظرِ عن الوقتِ والتعيُّنِ[1] بالشروع، ومنه قضاءُ المأمومِ، لأنَّ الركعتين الأَخيرتَيْن من العشاءِ إذا صُلِّيتا جَهراً فهذا خلافُ الوضعِ الشرعي، فإنَّ وضعَ الشريعة تَقدُّمُ الجَهْرِ على السرِّ، فتأخيرُه خلافُ الوضعِ، فهذه ثلاثةُ معانٍ في الاصطلاح، ويَلْحَقُ بها قسمٌ رابعٌ عند الشافعيِّ ومَنْ قال بقوله: أنَّ السُّنَنَ تُقْضى لتقدُّمِ أَسبابِها لا للشروعِ فيها، فيكون مُفَسَّراً عنده أيضاً بإيقاعِ الفعلِ بعد تقدُّمِ سببه، فهذه أربعةٌ اصطلاحية.

وأمَّا قولهُ تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ﴾ [الجمعة: ١٠]، فذلك وَضْعٌ لُغَويٌّ لا اصطلاحي، فيقال: قُضِيَ إذا فُعِلَ كيف كان، فقُضِيَ بمعنى فُعِلَ[2]، وهذا غيرُ ما نحن فيه، وحينئذٍ يصيرُ لفظُ القضاءِ يُطلقُ باعتبارِ اللغةِ والاصطلاحِ على خمسةِ معانٍ، أربعةٌ منها اصطلاحيةٌ، وواحدٌ لُغَويٌّ، واللفظُ إذا كان مُشْتَرَكاً بين معانٍ مختلفة وحدَّدْنا بعضَ تلك المعاني لا يَرِدُ علينا غيرُه من تلك المعاني نَقْضاً ولا سؤالاً، كما إذا حَدَّدْنا العينَ بمعنى الحَدَقَةِ بأنَّها عُضْوٌ يتأتَّى به الإبصار، فيقولُ السائل:
١٢١/ب ينتقضُ عليك بعينِ الماء/ أو بالذهبِ وغيرِ ذلك ممَّا يُسَمَّى عيناً، فلا يُسْمَعُ هذا السؤال، فإنَّ الحقائقَ المختلفةَ يجبُ أنْ تكون حُدودُها مختلفة، فحينئذٍ لا يَرِدُ علينا حقيقةٌ من تلك الحقائقِ الأربعِ على تحديدِنا القضاءَ بالمُوْقَعِ خارجَ الوقت، لأنها معانٍ مختلفةٌ، فاندفعت الأسئلةُ التي وردَتْ من هذا الباب، واستقام حَدُّ القضاءِ وحَدُّ الأداءِ، وظهر حينئذٍ الفرقُ بين قاعدةِ ما تعيَّن وقتهُ، فيُوْصفُ بالأداءِ والقضاء، وبين قاعدةِ ما لا يتعيَّنُ وقتُه، فلا يُوْصفُ لا بالأداءِ ولا بالقضاء.

---

(١) في المطبوع: والتعيين.

(٢) انظر «تفسير ابن كثير» ٨/ ١٢٢.

فائدة: العباداتُ ثلاثةُ أَقسام: منها ما يُوْصفُ بالأداءِ والقضاءِ كالصلواتِ الخَمْسِ ورمضانَ، ومنها ما لا يُوْصفُ بهما كالنوافلِ إلَّا بذلك التفسيرِ الآخَر الذي تقدَّم تحريرُه، ومنها ما يُوْصَفُ بالأداءِ فقط كالجُمُعةِ.

فائدة: اتَّضح بما تحرَّر أنَّ المُكَلَّفَ إذا غَلَبَ على ظَنِّه أنَّه لا يعيشُ إلى آخرِ الوقت، ثم عاشَ أَنَّ الفعلَ يكون منه أداءً، لأنَّ تعيينَ الوقتِ لم تكُن المصلحةُ فيه، بل تَبَعٌ للظنِّ الكاذب، وقيل: هو قضاءٌ قولان للقاضي والغزاليِّ رحمهما الله(١).

* * *

(١) هذا نقلٌ يحتاجُ إلى تحرير. ونصُّ عبارة الغزالي في «المستصفى» ١/ ٩٥: لو غلبَ على ظنِّه في الواجبِ الموسَّعِ أنه يُخْتَرَمُ قبل الفِعْلِ، فلو أَخَّر عصى بالتأخيرِ، فلو أخَّر وعاش، قال القاضي رحمه الله ـ يعني الباقلاني ـ: ما يفعلهُ هذا قضاء، لأنَّه تقدَّر وَقْتُه بسبب غَلَبةِ الظنِّ، وهذا غيرُ مرضيٍّ عندنا، فإنَّه لما انكشف خلافُ ما ظنَّ زال حُكْمُه، وصار كما لو علِمَ أنه يعيش، فينبغي أن ينويَ الأَداء، أعني المريض. انتهى كلام الغزالي، ففي نَقْلِ القرافيّ ما فيه؟!

الفرقُ السابعُ والستون

بين قاعدةِ الأداءِ الذي يثبتُ معه الإثم

وبين قاعدةِ الأداءِ الذي لا يثبتُ معه الإثم

اعلم أنَّ هذا الفرقَ قد أشكَلَ على جماعةٍ من الفقهاء، واستشكلوا كيف تكونُ العبادةُ أداءً وفاعِلُها آثِم، وسرُّ الفرقِ في ذلك: أَنَّ الله سبحانه وتعالى جعل أربابَ الأعذارِ يُدْركون الظُّهْرَ والعصرَ عند غروبِ الشمس بإدراكِ وقتٍ يَسَعُ خَمْسَ ركعاتٍ بعد الطهارة، واتفق الناسُ على أنَّ ما خرجَ وقتهُ قبلَ زوالِ العُذْرِ لا يلزَمُ أربابَ الأعذار، فدلَّ لزومُ الصلاتَيْن لهم عند غروبِ الشمسِ على بقاءِ وقتِهما، ولما كان الأداءُ ـ كما تقدَّم ـ إيقاعَ الواجبِ في وقتهِ المحدودِ له شرعاً كما تقدَّم تحريرُه، لزِمَ أنْ يكونَ الظُّهْرُ والعصرُ أداءً في حَقِّ كلِّ أحدٍ إلى غروبِ الشمس، لأنَّا لمَّا حدَّدْنا الأداءَ لم نَحُدَّه بالنسبةِ إلى الفاعِلين، وإنَّما حدَّدْناه بالنسبةِ إلى العبادةِ خاصَّةً مع قَطْعِ النظرِ عن الفاعلِ من هو، هل هو ربُّ[1] عُذْرٍ أم لا؟ ولم يتعرَّضْ أحَدٌ في حَدِّ الأداءِ والقضاءِ لأحوالِ المُكَلَّفِ في حَدَّيْهِما، بل للعبادةِ فقط، فصار الأداءُ والقضاءُ تابعاً لكَوْنِ العبادةِ في وَقْتِها أم لا فكان الظُّهْرُ أداءً إلى غروبِ الشمس بناءً على صِدْقِ حَدِّ الأداء عليه، ولمَّا
١٢٢/أ كان الشرعُ قد منعَ المُكَلَّفَ/ الذي لا عُذْرَ له من تأخيرِ العباداتِ إلى آخِرِ الوقتِ مطلقاً، بل عليه أن يُوقعَ في أَحدِ قِسْمَي الوقتِ، وهو مِن أَولِ الزوالِ إلى آخرِ القامَة، ويبقى من آخرِ القامةِ إلى غروبِ الشمس هو من

(١) في المطبوع: ذو.

الوقتِ باعتبار حَدِّ الأداء، وغيرُ المعذورِ ممنوعٌ منه، فإذا أَخَّر الفعلَ إليه وأوقعه فيه، كان مؤدِّياً آثِماً؛ أما أداؤه فلصِدْقِ حدِّ الأداء، وأما إثمُه فلتأخيرِه عن الحدِّ الذي حُدِّدَ له من الوقت، ولصاحبِ الشرع أنْ يُحَدِّدَ للعبادة وقتاً، ويجعلَ نصفَه الأولَ لطائفةٍ، ونصفَه الآخِرَ لطائفةٍ أخرى، فتأثَمُ الأُولى بتعدِّيها لغير وقتها[1]، ألا تَرى أنَّ للقامةِ وقتَ أداءٍ بلا خلافٍ لصلاةِ الظُّهْرِ من حيث الجملة، ومع ذلك لو غلبَ على ظنِّ طائفةٍ أنَّها لا تعيشُ إلى آخرِ القامة، بل لنصفها، جعل صاحبُ الشرعِ نصفَ القامةِ وَقْتاً لهؤلاء خاصَّةً دون غيرهم، والنصفَ الآخَرَ من القامةِ ليس وقتاً لهم[2] فكذلك هٰهنا؛ وقتُ الظهرِ إلى غروبِ الشمس، وحَجَرَ صاحبُ الشرعِ على المُختارين الوصولَ إليه وحدد لهم آخرَ القامة، فإذا تعدَّوا القامةَ كانوا مُؤدِّين آثِمين، فكذلك القولُ في المغربِ؛ أداءٌ إلى طلوعِ الفجرِ بسببِ أنَّ أربابَ الأعذارِ يُدْركون صلاتَي الليلِ إلى طلوعِ

---

(١) كلامُ القرافيِّ من أول الفرق إلى هنا: علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله صحيحٌ على تقديرِ أنَّ اصطلاحَ الفقهاءِ موافقٌ لتحديدِهِ الأداء، وإلَّا فهو اصطلاحٌ اخترعه، وما قاله صحيحٌ أيضاً على تسليمِ اصطلاحِهِ، ولا مشاحَّةَ في الاصطلاح.

(٢) قولهُ: «ألا ترى. . إلى قوله: ليس وَقْتاً لهم» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله مِن أنّ صاحبَ الشرعِ جعل نصفَ القامةِ وقتاً لمن غلبَ على ظَنِّه أنه لا يعيشُ إلى نصفها باطلٌ لا شكَ فيه، وإنْ كان ذهبَ إلى ذلك طائفةٌ فهو مذهبٌ ذاهبٌ، ودَعْوى لا حُجَّةَ عليها البتَّة. ومَنْ غلب على ظنِّه ذلك، فلا يخلو أنْ يقعَ الأَمرُ كما ظنَّه أوْ لا، فإنْ وقع الأمرُ كما ظنَّه، فلا يخلو أنْ يكون قد أوقع الصلاةَ قبل موتهِ أوْ لا، فإنْ كان قد أوقعَها، فقد أوقعَ الواجبَ، وفاز بأجْرِه، وإنْ لم يكنْ أوقعَها، فلا مؤاخذةَ عليه، فإنه ماتَ في أثناءِ الوقتِ، فلا يُعَدُّ مُفَرِّطاً بوجهٍ، وإنْ لم يقع الأمرُ كما ظنَّه فلا يخلو أنْ يُوقعَ الصلاةَ في بقيةِ القامة، أوْ لا، فإنْ أوقعَها فقد فعل ما أُمِرَ به ولم تلحَقْه مؤاخذةٌ، ولم يُعَدَّ مُفَرِّطاً، وإن لم يُوْقعْها إلا بعد القامةِ فهو مُفَرِّطٌ آثِمٌ، والله أعلم.

الفجر، والإجماعُ مُنْعقدٌ على أنَّ ما خرجَ وقتُه لا يلزَمُ أربابَ الأعذار، ألا ترى أنَّهم يُدْرِكون المغربَ والعِشاءَ بإدراكِ أربعِ ركعاتٍ قبلَ الفجرِ، ولا يلزَمُ بذلك صلاةُ النهارِ المتقدِّمِ بسببِ أنَّ وقتَه خرجَ بغروبِ الشمس، فإذا أخَّرَ أيضاً المكلَّفُ المُختارُ المغربَ أو العشاءَ إلى طلوعِ الفجر، كان مؤدِّياً آثِماً؛ أَما أداؤه فلوجودِ الأَداءِ في حقِّه، وأما إثمُه فلأنَّ الله تعالى خَصَّصه بقطعةٍ من الوقت، فتعدَّاها لنصيبِ غيره منه[1].

وإنما كان يلزَمُ الإشكالُ في الجَمْعِ بين الأداءِ والإثْمِ أَنْ لو كان حَدُّ الأداءِ إيقاعَ الواجبِ في وقتهِ الاختياريِّ، فكان حينئذٍ إيقاعُه في غيرِ الاختياريِّ قضاءً، لكنَّ حَدَّ الأداءِ إيقاعُ الواجبِ في وقتهِ مُطلقاً، والقضاءُ إيقاعُه خارجَ وقتهِ مُطلقاً، ولم نقُلْ: إنَّه خارجَ وقتهِ الاختياريِّ، وكتبُ أُصولِ الفقه مُجْمعةٌ على ذلك، ومصرِّحةٌ به، فظهر إمكانُ اجتماعِ الأداء والإِثمِ في حَقِّ مَنْ حُجِرَ عليه في بَعْضَ الوقت، وعدمِ اجتماعِ الإثم مع الأَداء في حَقِّ مَنْ لم يُحْجَر عليه في شيءٍ من الوقت، كما يجتمعُ الأداءُ
١٢٢/ب والإثمُ فيمَنْ أخَّر/ إلى آخرِ القامة، وهو كان يعتقدُ أنَّه لا يتمكنُ من إيقاعِ الفعلِ آخرَ القامة، فقَدَّرَ وأَخَّر وصلَّى، فإنَّه مؤدٍّ آثِمٌ، ويجتمعُ في حَقِّه الأداءُ على الخلافِ، والإثمُ إجماعاً، وإنَّما وقع الخلافُ في اجتماعِهما آخرَ النهار، وعند طلوعِ الفجر؛ فمذهبُ ابنِ[2] القاسمِ عندنا

---

(١) قوله: «فكذلك هُهُنا. . . إلى قوله: لنصيب غيره منه» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في هذا الفصلِ صحيحٌ على تسليمِ اصطلاحه، وتصحيحِ حَدِّه، بخلافِ ما نظرَ به من مسألةِ الذي يظنُّ أنَّه لا يعيشُ إلى تمامِ الوقتِ، والفرقُ بين الأمرَيْن: أنَّ تحديدَ وقتِ الاختيارِ بالقامة ثابتٌ من الشرعِ متَّفقٌ عليه، وتحديدُ الوقتِ بالظنِّ المذكورِ غيرُ ثابتٍ من الشرع ولا متَّفقٍ عليه لا بدليلٍ ظنّيٍّ ولا قطعيّ بوَجْه.

(٢) في الأصل: أبي القاسم، وصوابُه ما هو مثبت.

اجتماعُهما، ومذهبُ غيرِه عدمُ اجتماعهما[١]، فعلى هذا يَجتمعُ الإثمُ والأَداءُ في حَقِّ فريقَيْنِ من الناس:

أحدُهما: المختارون الذين لا عُذْرَ لهم إذا أَخَّروا إلى غُروبِ الشمس، أو بعدَ القامةِ من حيثُ الجُملةُ، وأَخَّروا المغربَ والعشاءَ إلى بعد ثُلُثِ الليل، أو نِصْفِه على الخِلافِ في آخرِ وقتِ العشاء هل هو ثُلُثُ الليل، أو نِصْفُه؟ وهل تؤخَّرُ المغربُ إلى الشَّفَقِ أَمْ لا[٢]؟

وثانيهما: الفريقُ الذي يَغلِبُ على ظنِّهم عدمُ المِكْنة في آخرِ الأوقاتِ الاختيارية، فيؤخِّرون إلى آخرِها، فإنَّهم آثِمون مع الأداءِ إذا فعلوا آخِر وقتِ الاختيارِ في القامةِ للظُّهْرِ مثلاً ونحوِه من الأوقات الاختيارية[٣]، وتَحرَّرَ بهذا الفرقِ زوالُ ما استشكله الشافعيةُ علينا من الجَمْعِ بين الأداءِ والإثْم، فإنَّهم قائلون به في الفريقِ الثاني، فكذلك يلزَمُهم في الفريق

---

(١) قولهُ: «وإنَّما كان يلزمُ الإشكالُ... إلى قوله: ومذهبُ غيره عدمُ اجتماعهما» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله مِن أنه كان يلزَمُ الإشكالُ لو كان حَدُّ الأداءِ إيقاعَ الواجبِ في وقتهِ الاختياريِّ صحيح، وما قاله مِن أنَّ كُتبَ الأصولِ مُجْمِعةٌ على ذلك ومُصَرِّحةٌ به، إنْ أراد أنها مُجْمعةٌ على إطلاقِ لفظِ أنَّ الإجزاءَ فعلُ الواجبِ في وقتهِ المحدودِ له هكذا، فذلك صحيح، وإنْ أراد أنَّ كُتُبَ الأُصولِ مُصرِّحةٌ بلفظِ الإطلاقِ بأنْ يكونَ اللفظُ مَثَلاً لأداءِ فِعْلِ الواجبِ في وقتهِ المحدودِ مطلقاً، أو على الإطلاقِ، فلا أعرفُ أني وقفتُ لهم على ذلك. وما ذكره مِن أنَّ مَنْ كان لا يتمكَّنُ من إيقاعِ الفعلِ آخِرَ القامةِ فقَدَّر تَمَكُّنَه وصَلّى، مُؤَدٍّ آثِمٌ إجماعاً، غيرُ صحيحٍ، وإنما هو رأيٌ لبعضِ الناسِ، وهو باطلٌ لا شكَّ في بُطْلانه.

(٢) قولهُ: «فعلى هذا... إلى قوله: إلى الشَّفَقِ أم لا؟» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله في هذا الفرقِ صحيح بناءً على تسليم الاصطلاح المتقدِّم وتصحيحِ حَدِّه.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قد تقدَّم أنَّ ذلك ليس بصحيح.

الأول[1]، ويتَّضِحُ مذهبُنا اتِّضاحاً جيداً، وأنَّا لم نخالفْ قاعدةً، بل مشَيْنا على القواعد[2]، ويلزمُ الشافعيةَ إشكالٌ لا جوابَ لهم عنه، وهو أنْ يكونَ حَدُّهم الأداءَ والقضاءَ في كُتُبهم الأصوليةِ باطلاً، لأنَّهم أطلقوا القولَ فيها، وليس مُطْلَقاً على ما زعموا، بل ينبغي أنْ يكونَ الأداءُ في كُتُبِهم إيقاعَ العبادةِ في وقتها الاختياري، والقضاءُ إيقاعُ العبادةِ خارجَ وقتِها الاختياري، لكنَّهم في كُتُبِ الأصولِ لم يَصْنعوا ذلك[3].

* * *

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: يلزَمُ ذلك كما ذكر لمن قال به من الشافعية، وذلك إذا قال: إنَّه أداء، أما إذا قال: إنه قضاءٌ، فلا يلزمه.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله هنا صحيحٌ بناءً على ما قرَّر.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ولا صَنَعَهُ غيرُهم من المالكية وغيرهم فيما علمتُ وليس بنكيرٍ أن يُطْلَقَ القولُ والمرادُ التقييد، وغايتُه أن تقول: تجنُّبُ ذلك في الحدودِ أكيد.

الفرقُ الثامنُ والستون

بين قاعدةِ الواجبِ المُوسَّع
وبين قاعدةِ ما قيلَ به من وجوبِ الصومِ على الحُيَّضِ

قد اختلف العلماءُ في وجوبِ الصومِ على الحائضِ في زمنِ الحيض مع اتفاقِهم على عدمِ صحَّةِ الصومِ لو أوقعَتْهُ حينئذٍ، وعلى أنَّها آثِمَةٌ إذا فعلت، فقال القاضي عبد الوهَّابِ من المالكية ووافقه جماعة[1] : إنَّ الحيضَ يمنَعُ من صحَّةِ الصومِ دون وجوبه، ويمنعُ من صحةِ الصلاةِ ووجوبِها[2] .

---

(١) انظر «المعونة» ١/ ١٨٣ للقاضي عبد الوهاب، واحتجَّ له بحديثِ عائشة رضي الله عنها: «كنَّا نؤمَرُ بقضاءِ الصوم ولا نؤمَرُ بقضاءِ الصلاة» أخرجه مسلم (٣٣٥) (٦٩) وغيره. وفرَّق القاضي بينهما بلحوق المشقَّةِ في قضاءِ الصلاةِ لتكرارِها، وكَوْنِ ذلك مؤدِّياً إلى فواتِ ما يجبُ في المستأنفِ إلَّا بالمُداومةِ إلى أن يفرُغَ من الماضي، والصومُ بخلافهِ لأنه غيرُ متكرّر ولا يؤدي إلى ضيقٍ أو حرج.

(٢) علَّق ابن الشاط على ما سبق من الكلام بقوله: ليس مرادُ مَنْ قال بوجوبِ الصومِ على الحائضِ أنَّها مُكَلَّفةٌ بإيقاعِ الصومِ في حالِ الحيضِ؛ كيف وقد اتفقوا على عدمِ صحَّتهِ إن أوقعَتْه، وعلى أنَها آثِمةٌ بذلك؟ ولكن مرادُهم أنها مكلفةٌ بالتعويضِ من أيامِ الحيضِ التي هي من رمضان، ولا يصحُّ أنْ يقال: إنَّ تكليفَها بذلك لم يقَعْ في أيامِ الحيض، بل في أيامِ التعويض، لأنه ليس بلازمٍ أنْ يكونَ زمنُ التكليفِ غيرَ زمنِ إيقاعِ الفعلِ المُكَلَّفِ به، ولو لزِمَ ذلك للزِمَ أنْ لا يكونَ أحدٌ مكلَّفاً بجملةِ عبادةٍ مُتَرتِّبةِ الأَجزاء، بل بكلِّ جزءٍ في زمنِه، وذلك معلومُ البُطْلانِ قطعاً. وقد تقدَّم له تقريرُ أنَّ زمنَ التكليفِ يكونُ غيرَ زمنِ إيقاعِ الفعلِ المكلَّفِ به في الفرقِ الحادي والأربعين، ومن لزومِ تقدُّمِ زمنِ التكليفِ على زمنِ إيقاعِ الفعلِ في العباداتِ ذواتِ الأَجزاءِ المترتِّبةِ ظهرَتْ صحَّة قولِ مَنْ يقول بترتُّبِ العباداتِ في الذِّمَمِ كالدُّيون، وظهَر بُطلانُ قولِ مَنْ يقول بعَدمِ ترتُّبها في الذِّمَمِ بخلافِ الديون.

وقالت الحنفيةُ[1]: يجبُ عليها الصومُ وجوباً موسَّعاً؛ يشيرون بهذه التوسعةِ إلى عدمِ تحتُّمِ الصومِ في زمنِ الحيضِ حتى لا يجتمعَ عليها الوجوبُ والإثمُ في الفعل، فإنَّ الواجبَ لا يُمْنَعُ، وهذه/ تُمْنَعُ، فلا يُتَصَوَّرُ الوجوب في حَقِّها[2]، واحتجَّ الحنفيةُ ومَنْ قال بقولهم بوجوبِ الصوم عليها بوجوه: ١٢٣/أ

أحدُها: قوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وهي شَهِدت الشهرَ، فيلزَمُها الصومُ لعموم النصِّ.

وثانيها: أنها تنوي رمضانَ، ولولا تقدُّمُ الوجوبِ لما كان لهذا الصوم برمضانَ تعلُّق.

وثالثُها: أنَّ القضاءَ يُقَدَّرُ بقَدْرِ الأَداءِ الفائت، فأَشْبه قِيَمَ المُتْلَفاتِ القائمةِ مَقامَ الأعيان المُتْلَفة، فكذلك هذا القضاءُ يقومُ مَقامَ الواجبِ الذي فات، فلو لم يجبْ شيءٌ مُتقدِّمٌ لم يكُنْ شيءٌ يقومُ هذا القضاءُ مَقامَه.

والجوابُ عن الأول: أنَّ عُمومَ النصِّ يجبُ تخصيصُه بالدليلِ الضروريِّ، فإنَّ حقيقةَ الواجبِ ما لا يُمْنَعُ من فِعْلِه، وهذه ممنوعةٌ من الفِعل، [ولما كانت ممنوعةً من ذلك][3]، دلَّ ذلك على عَدَمِ الوجوبِ

---

(١) انظر «المبسوط» ٢/ ١٤ للسرخسي، ويُلْحَظُ هنا أنَّ القاضي عبد الوهَّاب قد وافق الحنفية في وجوبِ الصوم على الحائض، نقله القرافي في «الذخيرة» ١/ ٣٧٥ عن «التلقين»: ٢٢ للقاضي، وأورد عليه اعتراضاتٍ قويةً من المازريّ وغيره من مُحقِّقي المالكية وانظر «البحر المحيط» ١/ ٢٦٨ للزركشي.

(٢) علَّق ابنُ الشاط على قَوْلِ الحنفية بقوله: إنْ سَلَّمَ الحنفيةُ مَنْعَها من الصوم، فكيف يقولون بوجوبه عليها وذلك متناقضٌ؟ إلا أنْ يَعْنَوا بذلك أنَّ التعويضَ من أيامِ رمضان موسَّعُ الوقتِ، فذلك صحيحٌ، أما أنْ يَعْنَوا بذلك التوسِعةَ في إيقاعِ الصومِ في أيامِ الحيضِ أو غيرِها، فذلك لا يصحُّ بوَجْه.

(٣) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستُدْرِك من المطبوع.

عليها بالضَّرورة، وكيف يُمْكِنُ أنْ يقال: إنَّ صاحبَ الشرعِ أوجبَ على مُكلَّفٍ شيئاً، ويعاقِبُه إنْ لم يفعَلْه ومع ذلك فهو يُعاقبُه إذا فعل، أو لم يفعل؟ وهذا لم يُعْهَدْ في الشريعةِ أَصْلاً، ونحن، وإنْ جَوَّزْناه على الله من بابِ تكليفِ ما لا يُطاق، فنحن نقطعُ بأنَّ الشريعةَ لم تَرِدْ بهذا الجائزِ، بل بالرحمةِ، وتَرْكِ المشاقِّ، والتيسيرِ، والإحسانِ، ولذلك قال عليه السلام: «بُعِثْتُ بالحنيفيةِ السَّمْحَة»[١]، وإذا كان مثلُ هذا معلومَ النَّفْي بالضرورةِ من الشريعةِ المُحمَّدية، كان ذلك من أعظمِ أدِلَّةِ التخصيص، فَيُخَصَّصُ به عُمومُ الآيةِ بالضَّرورة، فلا يستقيمُ التمسُّكُ بها[٢].

وعن الثاني: أنَّها إنما تنوي رمضانَ بسببِ أنَّ هذا الصومَ ليس تطوُّعاً ولا واجباً ابتداءً، ولا بسببِ حَدَثَ الآن، ولا نَذْراً، ولا كَفَّارةً، بل هو نوعٌ آخَرُ من الصومِ غيرُ الأنواع المعهودةِ[٣] في الشريعة، فيَحتاجُ إلى نِيَّةٍ تُميِّزُه عن بقيةِ الأنواعِ، لأنَّ النيةَ إنَّما شُرِعَت لتمييزِ العباداتِ عن العادات، ولتمييزِ مراتبِ العبادات[٤]، وسببُ هذا الصومِ هو التركُ في رمضان،

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) وقولهُ: «واحتج الحنفية... إلى قوله: التمسُّك بها» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إنْ أرادَ بقوله: إنَّ حقيقةَ الواجبِ ما لا يُمْنَعُ من فِعلِه البتَّة، وإنْ مُنِعَ على وجهٍ ما، فذلك مُسَلَّمٌ، ولا يتناولُ محلَّ النزاع، فإنها لم تُمْنَعْ منه البتَّةَ، بل في أيامِ الحيضِ فقط، وإنْ أرادَ ما لا يُمْنَع بوجهٍ من الوجوهِ، فذلك ممنوع.

(٣) قوله: «وعن الثاني... إلى قوله: الأنواع المعهودة» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إن أرادَ بالأنواعِ المعهودةِ الأنواعَ التي سَمَّاها، فذلك أمرٌ لا يجهلُه أحد، ولا فائدةَ في ذلك، وإنْ أراد أنه نوعٌ من الصومِ غيرُ معهودٍ في الشرع، فذلك باطلٌ، فإنه صومٌ معهودٌ في الشرعِ كسائرِ أنواعِه.

(٤) قولهُ: «فيحتاج إلى نِيّةٍ... إلى قوله: مراتب العبادات» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: لم تُشْرَع النياتُ لذلك، ولكنْ شُرِعَتْ للتَّقرُّبِ بالعباداتِ لمن أُمِرَ =

فأُضيفَ لسببهِ ليتميَّزَ عن غيرِه، لا لأنَّ الوجوبَ تقدَّم[1]، بل جعلَ صاحبُ الشرعِ رؤيةَ هلالِ رمضانَ سَبباً لوجوبِ الصومِ على المُخْتارين الذين لا مانعَ في حَقِّهم، وسبباً لجَعْلِ تَرْكِ كلِّ يومٍ سَبَباً لوجوبِ فِعْلِ يومٍ آخرَ بعد رمضان، فرؤيةُ الهلالِ سببٌ لسببيةِ تَرْكِ الصوم، ونَصْبُ التَّرْكِ سَبباً لا يقتضي وجوبَ الإيقاع فيه[2].

بل لو صَرّح الشارعُ هكذا، وقال: جعلتُ تَرْكَ رمضانَ عند رؤية الهلال سبباً/ لوجوبِ مثلهِ خارجَ رمضان، ولا يجبُ الفعلُ في رمضانَ، ١٢٣/ب

= بالعبادات. وهو أهلٌ لذلك، ومِنْ لازمِ التقرُّبِ بها للمعبودِ الواجبِ الطاعةِ أنْ يُتَقَرَّبَ بها على الوجهِ الذي أَمر، وللسبب الذي نَصَبَ فالتمييزُ ليس بسببٍ لشَرْعِ النيات، بل هو لازمٌ لما شُرِعَتْ له النيات.

(١) قولهُ: «وسببُ هذا الصوم.. إلى قوله: لا لأنَّ الوجوبَ تقدَّم» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ولِمَ كان تركُها للصومِ في رمضانَ سبباً في وجوبِ الصومِ في غيرِه بنيةِ التعويض منه؟ وكيفَ يجبُ التعويضُ من غيرِ واجبٍ؟ هٰذا مما لا خفاءَ ببُطلانه، بلِ الصحيحُ: أنه وجب عليها في رمضان، لكن تعذَّر عليها فِعْلُ هذا الواجب تعذُّراً شرعياً، وحُكْمُ العُذرِ الشرعيِّ كحُكْمِ العُذرِ الحسيِّ؛ أما الحسيُّ، فكالنوم استغرقَ لوقتِ الصلاة، وَأما الشرعيُّ فكمزاحمة واجبٍ تفوتُ مصلحتُه إنْ أُخِّرَ كما في إنقاذِ غريقٍ يستغرقُ وقتَ الصلاة، وكلا المُكَلَّفَيْن بذلك يَقْضيان بعد الوقت، وقد كان الوجوبُ تعلَّق بهما عند دخولِ الوقت، واستقرَّ في ذِمَّتِهما إلى حِينِ القضاء، وليس يُشْكِلُ وجوبُ واجبٍ من العباداتِ في وقتٍ يُمْنَعُ إيقاعُه فيه على كلِّ من يرى ترتُّبَ العباداتِ في الذِّمَمِ كالدُّيون، وإنما يُشْكِلُ ذلك على مَنْ يُفَرِّقُ بين العبادةِ والديون.

(٢) قولهُ: «بل جعل صاحبُ الشرع. . . إلى قوله: وجوبَ الإيقاع فيه» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إيقاعُ صَوْمِها في أيام رمضانَ مُسَلَّمٌ أنه ليس بواجب، بل هو ممنوعٌ. وجَعْلُ رؤيةِ الهلالِ سَبباً لسببيةِ التركِ دعوى، وقولهُ: إنَّ نَصْبَ التركِ سَبباً لا يقتضي وجوبَ الإيقاعِ في اليومِ المتروكِ دعوى أيضاً، وبالجملةِ لا حاجةَ إلى هذه الدَّعاوىٰ التي لا حُجَّةَ عليها.

لم يكن ذلك متناقِضاً؛ ألا ترى أنَّ الصبيَّ والمجنونَ إذا تُرِكَ إخراجُ قِيَمِ المُتْلَفاتِ من أموالهم في زمنِ الصِّبا والجنون، يكونُ ذلك التركُ سبباً لوجوبِ دَفْعِ القِيَمِ بعد زوالِ الصِّبا والجنون، ويُكَلَّفون حينئذٍ بالغَراماتِ من أموالهم وفي ذِمَمِهم؟ مع أنه لم يتقدَّم عليهم وجوبٌ قبلَ ذلك، وصار التركُ سَبباً للتكليفِ بعد زوالِ العُذْرِ، كذلك هٰهنا، جُعِلَ التركُ سبباً للوجوبِ بعد زوالِ العُذْرِ مع عدمِ التكليفِ في زمانِ الترك.

ويُضافُ هذا الصومُ لذلك التركِ ليتميَّز عن غيرِه كما تُضافُ القيمةُ للإتلافِ في زمانَ الصِّبا أو الجنون، ليتميَّزَ هذا المالُ المدفوعُ عن غيرِه من الديون والواجباتِ من النفقات وغيرِها من الأموالِ المتنوعةِ في الدفع[1].

---

(١) قولهُ: «بل لو صرَّح الشارع... إلى قوله: المتنوّعة في الدَّفْع» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إضافةُ وجوبِ الصومِ إلى تَرْكِهِ في رمضانَ مُشْعِرٌ بتعلُّقِ الوجوبِ بالمُكَلَّفةِ بذلك في رمضان، وإلا فلا معنى لتلك الإضافةِ، لأنها إن كانت إنما تركَتْ غيرَ واجبٍ، فلا شيءَ عليها، وهل عُهِدَ في الشرعِ أنَّ تَرْكَ غيرِ الواجبِ يكون سَبباً في الوجوب؟ وما سببُ هذا الارتباكِ المُوجِبِ لمثل هذا الكلامِ الواضحِ الضعفِ إلا الغفلةُ عن تقرُّرِ العباداتِ في الذِّمَمِ عند وجودِ أسبابها كالدُّيون، والغراماتِ، أو التغافلُ عن ذلك.

والصبيُّ والحائضُ، وإنْ كان حالُهما مستوياً من حيثُ إنَّها لا تُكَلَّفُ عند وجودِ السببِ الذي هو رمضانُ بإيقاعِ الصومِ فيه، والصبيُّ أيضاً لا يُطلبَ عند وجودِ السببِ الذي هو الإتلافُ بإيقاعِ الغرامةِ يومَ الإتلافِ، بينهما فرقٌ من جهةِ أنَّ الصبيَّ خالٍ عن شَرْطِ التكليفِ بخلافِها، فيصحُّ أنْ يُقالَ فيها: إنها مُكلَّفةٌ باعتبارِ اتِّصافِها بشَرْطِ التكليف، ولا يصحُّ أنْ يُقالَ فيه: إنَّه مُكَلَّفٌ بذلك الاعتبار، ويصحُّ فيهما معاً أنْ يقال: تَرتُّبَ العِوَضُ في ذِمَّتِهما يومَ وجودِ السببِ والموجِبُ لصحةِ القولِ بترتُّب العِوَضِ في ذِمَّتِهما وصحَّةِ القولِ بتكليفِها دونه أنَّ لفظَ التكليفِ ولفظَ الترتيبِ في الذمة وما أشبه ذلك اختلافُ عباراتٍ مبنيٌّ على اعتبارات، والاعتباراتُ أُمورٌ وَضْعِيَّةٌ تَتْبَعُ المقاصِدَ، والله أعلم.

وعن الثالث(١): أنَّ القضاءَ إنَّما قُدِّرَ بقَدْرِ المتروكِ من الصوم، لأنَّ صاحبَ الشرعِ جعل تَرْكَ كلِّ يومٍ سبباً لوجوبِ صومِ يومٍ بعدَ رمضان، كما قُدِّرَت قِيَمُ المُتْلَفاتِ بعد البلوغِ لزوالِ الجنونِ بحَسْبِ قَدْرِ المُتْلفات مع انعقادِ الإجماعِ على عدمِ الوجوبِ في زمان الصبا والجنون، وكذلك هٰهنا. والحقُّ أنه لا يجبُ على الحائضِ شيءٌ من الصوم، لأنَّ أقلَّ رُتَبِ الواجبِ أن يُؤْذَنَ في فِعْلِهِ، وهٰذه لم يُؤْذَنْ لها، فلا يجبُ عليها ما لم يؤْذَنْ لها فيه(٢).

وأما قولُ الحنفية: إنه واجبٌ موسَّعٌ فهو في بادىء الرأيِ يظهَرُ أنه لا يلزَمُهم محذورٌ لعدمِ التضييق، وعند التحقيقِ يَبْطُلُ ما قالوه، بسببِ أنَّ الواجبَ المُوسَّعَ من شَرْطِهِ إمكانُ وقوعِهِ في أَولِ أزمنةِ التَّوْسِعَة، وهذه ممنوعةٌ إجماعاً إلى زمن الطُّهْرِ في جميعِ زمنِ الحيض، فلا يصحُّ في حَقِّها أنه واجبٌ موسَّع، ولو صحَّ ما قالوه، لصح أن يقال: إنَّ الظُّهْرَ تَجبُ من طلوعِ الشمسِ وُجوباً موسَّعاً، فإنها تُفْعَلُ بعد الزوالِ كما يُفْعَلُ في الصومِ بعد زوالِ العُذْر، ولصَحَّ أن يُقالَ: إنَّ رمضانَ يجبُ من رَجَبٍ

(١) ما زال الكلامُ متعلّقاً بالردِّ على الحنفية الذين أوجبوا الصومَ على الحائضِ وجوباً موسَّعاً.

(٢) قولهُ: «وعن الثالث... إلى قوله: ما لم يؤذَنْ لها فيه» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إنْ أراد أنها لم يجب عليها إيقاع الصومِ في زمنِ الحيضِ، فذلك صحيح، وقد حكى هو الإجماعَ على ذلك. وإنْ كان يريدُ أنَّ الوجوبَ لم يتعلَّقْ بذمَّتِها عند وجودِ سببه، وهو رمضانُ، فهو محلُّ النزاع، وقد سبق بيانُ لزوم تقرُّرِ العباداتِ في الذِّمَم بدليلِ أوائل أجزاءِ العبادات ذواتِ الأجزاء المرتَّبة مع أَواخرِ أجزائها، فإنه لا قائلَ بأنَّ الوجوبَ إنما توجَّه على المكلَّفِ عند الشروعِ في العباداتِ بأَولِ جزءٍ منها دون سائرِ أجزائها، ثم عند الفراغِ من الجزءِ الأولِ توجَّه الوجوبُ عليه بالجزءِ الثاني، ثم كذلك إلى آخرِ الأجزاء.

وُجوباً مُوسَّعاً، ويُفْعَلُ بعد انسلاخِ شَعبانَ كما يُفعلُ الصومُ بعد زوالِ العُذْرِ، ولكنَّ هذا كُلَّه خلافُ الإجماع، فلا يصحُّ ما قالوه من الواجبِ المُوَسَّع، ويتَّضحُ حينئذٍ الفرقُ بين الواجبِ الموسَّعِ، وبين صَوْمِ الحائضِ: أنَّ الواجبَ المُوسَّعَ يُمْكِنُ فِعْلُه في أَولِ أزمنةِ التَّوْسِعَة، وهذه لا يمكنُ/ أن تَفْعَلَ في أولِ زمنِ الحَيْض، ولا يكونُ زمنُ الحيضِ من أزمنةِ التَّوْسِعَة لها. ١٢٤/أ

فإن أرادوا بأنه واجبٌ وجوباً موسَّعاً أَنّه يجبُ بعد زوالِ العُذْرِ فقط، فهذا مُجْمَعٌ عليه، فلا يُصَرِّحون بالخلافِ في المسألة، ويقولون: إنَّ هذا مذهبٌ يَخْتَصُّون به، فظهر الحقُّ، واتَّضَحَ الفرقُ بفضل الله تعالى[1].

* * *

(١) قولهُ: «وأما قولُ الحنفية. . . إلى آخرِ كلامه في هذا الفرق» صحَّحه ابن الشاط.

الفرقُ التاسعُ والستون

بين قاعدة الواجب الكلي وبين قاعدةِ الكُلِّي

الواجبِ فيه، وبه أيضاً، وعليه، وعنده، ومنه، وعنه، ومِثْله، وإليه

فهذه عَشْرُ قواعدَ في الكُلِّيِّ الذي يتعلَّقُ به الوجوبُ خاصَّةً، وهي عَشْرُ قواعدَ كُلُّها يتعلَّقُ فيها الوجوبُ بالكليِّ دون الجزئيِّ، وهي مُتباينةُ الحقائقِ مُختلفةُ المُثْلِ والأَحكام، فأَذْكُرُ كُلَّ قاعدةٍ على حِيالِها[1] ليظهَرَ الفرقُ بينها وبين غيرها.

اعلم أنَّ خطابَ الشرعِ قد يتعلَّقُ بجُزئيٍّ كوجوبِ التوجُّهِ إلى خصوصِ الكعبةِ الحرام، والإيمانِ بالنبيِّ المُعَيَّن، والتصديقِ بالرسالةِ المخصوصةِ كالقرآن، وقد لا يُعَيِّنُ مُتَعَلَّقَ التكليف، بل يَجْعلُه دائراً بين أفرادِ جنسٍ، ويكونُ مُتَعلَّقُ الخطاب هو القَدْرَ المُشْتَركَ بين أفرادِ ذلك الجنس دونَ خصوصِ كلٍّ واحد من تلك الأفراد، وهذا المقصودُ في هذا الفرق، وهو المنقسمُ إلى عَشَرةِ أجناسٍ كما يأتي بيانُه إنْ شاء الله عز وجل[2].

---

(١) علَّق ابن الشاط على ما سبق من كلام القرافيِّ في هذا الفرقِ بقوله: ما قاله مِن أنّ الوجوبَ في هذه القواعدِ يتعلَّقُ بالكُليِّ لا بالجزئيِّ، إن أراد ظاهر لفظهِ، فليس ذلك بصحيح، وكيف يتعلَّقُ التكليفُ بالكليِّ، وهو مما لا يدخلُ في الوجودِ العينيِّ، وإنما يدخل في الوجود الذهني؟ والتكليفُ إنَّما يتعلَّقُ بالوجودِ العينيِّ، وإنْ أراد أنّ الوجوبَ يتعلَّقُ بالكليِّ، أي: بإيقاع ما فيه الكُليُّ بمعنى ما هو داخلٌ تحتَ الكُليِّ من غيرِ تعرُّضٍ لتعيينِ ما وقع به التكَليفُ، فذلك صحيح.

(٢) قولهُ: «اعلم أنَّ خطابَ الشرع. . . إلى قوله: إنْ شاء الله عزَّ وجلَّ» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: قوله في أثناءِ هذا الفصل: «قد لا يُعَيِّنُ مُتَعلَّقَ التكليفِ بل يجعلُه =

القاعدة الأولى: الواجب الكُلِّيُّ هذا هو الواجبُ المُخَيَّرُ في خِصالِ الكَفَّارةِ في اليمين، وحيثُ قيلَ به، فالواجبُ هو أَحدُ الخِصال، وهو مفهومٌ مُشْتَرَكٌ بينها لِصدْقهِ على كُلِّ واحدٍ منها، والصادقُ على أشياءَ مُشْتَرَكٌ بينها[1]، وهذا هو القَدْرُ المُشْتَرَكُ، هو مُتَعَلَّقُ خَمْسة أحكام:

الحُكْمُ الأول: الوجوبُ، فلا وجوبَ إلا فيه، والخُصوصاتُ التي هي: العِتقُ والكِسْوَةُ والإطعامُ مُتعلَّقُ التخييرِ من غيرِ إيجاب[2]، والمُشْتَرَكُ هو مُتَعَلَّقُ الوجوب، ولا تخييرَ فيه، فلم يُخَيِّر الله المكلَّفَ بين فِعْلِ أحدِها وبين تَرْكِ هذا المفهوم، فإنَّ تَرْكَ هذا المفهوم إنَّما هو بتَرْكِ جميعِها، ولم يقُلْ به أَحد، بل مفهومُ أحدِها الذي هو قَدْرٌ مُشْتَرَكٌ بينها مُتَعَيِّنٌ للفعلِ مُتَحتِّمُ الإيقاعِ، فالمُشْتَرَكُ مُتعلِّقُ الوجوبِ، ولا تَخْييرَ فيه، والخصوصاتُ مُتَعَلَّقُ التخيير، ولا وجوبَ فيها، فالواجبُ واجبٌ من غيرِ تخيير، والمُخَيَّرُ فيه مُخَيَّرٌ فيه من غيرِ إيجاب.

الحكمُ الثاني: المُتَعَلِّقُ بهذا القَدْرِ المُشْتَرَكِ على تقديرِ الفعل؛ فإذا فَعَلَ الجميعَ أو بعضَه لا يُثابُ ثوابَ الواجبِ إلا على القَدْرِ المُشْتَرَكِ، وما

= دائراً بين أفراد جنسٍ» يُشْعِرُ بأنَّ مرادَه بتعلُّقِ الوجوبِ بالكليِّ أنَّ تعلُّقَه به لا من حيثُ هو كليٌّ، بل من حيثُ يكونُ الفعلُ المُوْقَعُ من أفرادِ ذلك الكلي.

(١) قولهُ: «القاعدة الأولى... إلى قوله: على أشياء مُشْترك بينها» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: قد سبق أنَّه يُريدُ أنَّ تعلُّقَ التكليفِ بالمُشْتَرَكِ الكُلِّيِّ إنَّما معناه أنَّ التكليفَ تعلَّق بإيقاعِ شيءٍ مما فيه المُشْتَرَك الكُليُّ، لا بالكُليِّ من حيث هو كُلِّيٌّ.

(٢) قولهُ: «وهذا القَدْرُ المُشْتَرك... إلى قوله: من غيرِ إيجاب» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله صحيحٌ غَيْرَ قوله: «بل مفهومُ أحدِها الذي هو قَدْرٌ مُشْتَرَكٌ» فإنه ليس بصحيحٍ، فإنّ القَدْرَ المُشْتَرَكَ عنده هو الكُليُّ وأَحدُ الأشياءِ ليس هو المشتركَ الذي هو الكُليُّ لتلك الأشياء، بل أحدُ الأشياء واحدٌ منها غَيْرُ مُعَيَّنٍ من الآحادِ الصادقِ عليها ذلك المُشْتَرَكُ، وقد سبق التنبيهُ على مِثْلِ هذا في مواضعَ غيرِ هذا.

١٢٤/ب وقع معه يُثابُ عليه ثوابَ النَّدْبِ، أو لا يُثابُ عليه(١)/ بحَسْبِ ما يختارُه؛ إنْ اختارَ أَفضلَها حصلَ له ثوابُ النَّدْبِ على ذلك الخصوص، وإنْ اختارَ أدناها، إنْ كان بينها تَفاوُت، أو إحداها، وليس بينها تفاوُت، فلا ثوابَ في الخصوص(٢). أَما ثوابُ الوجوبِ، فلا يتعلَّقُ إلا بالمُشْتَرَكِ خاصَّةً، فإنَّ القاعدةَ أنَّ مُتَعلَّقَ الوجوبِ ومُتَعلَّقَ ثوابهِ يجبُ أن يتَّحدا، أمَّا أنه يجبُ شيءٌ ويُفْعَلُ ويُثابُ ثوابَ الواجبِ على غيرِه، فلا(٣).

---

(١) قولهُ: «الحُكْمُ الثاني. . . إلى قوله: أَوْ لا يُثابُ عليه» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله مِن أنه لا يثابُ إلا على القَدْرِ المُشْتَرَكِ، ليس بصحيح؛ فإنَّ الثوابَ إنما يكونُ على الفعلِ الذي وقعَ من المُكلَّف، وهذا لم يُوقِع القَدْرَ المُشْتركَ، ولا يصحُّ منه إيقاعُه، وإنما أوقعَ ما كُلِّفَ أنْ يُوقِعَه، ويصحَّ منه إيقاعُه، وهو فَرْدٌ مما يدخلُ تحتَ المشترك، وتعلَّق التكليفُ به على الإبهام، ولكنَّ الوجودَ عَيَّنَه، فإنه لا يتحقَّقُ الوجودُ إلا في المُعَيَّن.

وما قاله مِنْ أنْ ما أوقعَه مع ذلك يثابُ عليه ثوابُ الندبِ، أو لا يثابُ عليه، ليس بمُسَلَّمٍ، فإنه دَعْوى لم يأتِ عليها بحُجَّة، ولقائلٍ أنْ يقول: يُثابُ على الزائدِ ثوابَ الواجبِ من حيث إنه إنما يفعلهُ استظهاراً وتأكيداً لبراءةِ ذِمَّته من ذلك الواجبِ، فإن اتفق أن يفعلَه لغيرِ ذلك القصدِ فيحتملُ أن لا يُثابَ، لأنه إن لم يفعَلْه لذلك لم يفعَلْه لوجهٍ مشروع، وما لم يُفْعَلْ لوجهٍ مشروع، فلا دليلَ على ثبوتِ الثوابِ عليه.

(٢) قولهُ: «وبحسب ما يختاره. . . إلى قوله: فلا ثوابَ في الخصوص» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله هنا ليس بصحيح، بل إنما يثابُ ثوابَ الواجبِ لا ثوابَ الندب بعد اختيارِ أفضلِها أو أدناها، ولكن يكونُ ثوابُ أفضلِها ثوابَ واجبِ أَفْضلَ، وثوابُ أَدناها ثوابَ واجبٍ أَدْوَنَ، ولا وَجْهَ لدخولِ الندب هنا، وقولهُ: فلا ثوابَ في الخصوصِ، ليس بصحيحٍ، فإنّ الثوابَ إنما يكونُ على ما أَوْقَعَ ولم يُوْقِع إلا الخُصوصَ.

(٣) قوله: «أما ثوابُ الوجوب. . . إلى قوله: فلا» علق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله هنا مِن أنَّ ثوابَ الوجوبِ لا يتعلَّقُ إلا بالمُشْتَرَكِ ليس بصحيح، وقد تقدَّمَ بيانُ =

الحكمُ الثالث: العقابُ على تقديرِ التَّرْكِ يجبُ أن يكونَ على القَدْرِ المُشْتَرَكِ الذي هو مفهومُ أحدِها[١]، فإذا تركَه فقد تركَ الجميعَ، وتَرْكُه لا يتأتَّى إلا بتَرْكِ الجميع، فإنه إذا ترك البعضَ وفعل البعضَ، فقد فعل المُشْتَرَكَ، وهو مفهومُ أحدِها، لأنه في ضِمْنِ المُعَيَّن، فيستحقُّ حينئذٍ العقابَ على تَرْكِهِ إذ تركه بتَرْكِ الجَميعِ، لأنَّ مُتَعلَّقَ الوجوبِ يجبُ أن يكونَ مُتَعلَّقَ العقابِ على تقديرِ التركِ، ومُتَعلَّقَ الثوابِ على تقديرِ الفِعْل[٢]، ولا وَجْهَ لمن قال: إنه إذا فعل الجميعَ أُثيبَ ثوابَ الواجبِ

= ذلك. وما قاله من لزومِ توارُدِ الوجوبِ وثوابِهِ على شيءٍ مُتَّحِدٍ صحيحٌ، لكنَّ ذلك إنما هو الفعلُ الذي أوقعه، وليس هو القَدْرَ المُشْتَرَكَ، ولا تعلَّقَ الوجوبُ بالقَدْرِ المُشْتَرَكِ، بل بفَرْدٍ غيرِ مُعَيَّنٍ مما فيه المعنى المُشْتَرَك، والإيقاعُ أفاده التعيينُ.

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قد تقدَّم مِراراً أنَّ القَدْرَ المُشْتَرَكَ ليس مفهومَ أحدِها.

(٢) قولهُ: «فإذا تَركَه... إلى قوله: على تقديرِ الفعل» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله مِن أنَّ تَرْكَ الواجبِ لا يتأتَّى إلا بتَرْكِ الجميعِ صحيح.

وما قاله من أنه إذا فعلَ البعضَ فقد فعل المُشْتركَ، إنما يعني فِعْلَ ما فيه المعنى المشتركُ لا الكليُّ.

وما قاله من أنه مفهومُ أَحدِها، فقد تقدم ما فيه، وأنه إن كان يعني ما فيه المُشترك، أو يحويه المشتركُ فذلك صحيح، وإلّا فلا.

وما قاله من أنه يستحقُّ العقابَ حينئذٍ على تَرْكه إذا تركه بتَرْكِ الجميع صحيحٌ.

وما قاله مِنْ أنَّ متعلّقَ الوجوبِ يجبُ أن يكونَ مُتعلِّقَ العقابِ على تقديرِ الترك، ومتعلَّقَ الثوابِ على تقديرِ الفعل ليس كما قال، فإن متعلَّقَ الثوابِ في الواجبِ المُخيَّرِ فعلُ إحدى الخصالِ المُخَيَّرِ فيها، ومُتعلَّقَ العقابِ تَرْكُ جميعِها، فليس مُتَعلَّقُ الوجوبِ هو بعينه متعلَّقَ الثوابِ، ومتعلَّقَ العقابِ معاً من هذا الوجه إلا أنْ يريدَ أنَّ مُتعلَّقَ الوجوبِ هو متعلَّق الثواب والعقابِ على الجملة، فلذلك وجه والله أعلم.

على أكثرِها ثواباً، وإذا تركَ الجميعَ عُوقبَ على تَرْكِ أَدْونها عقاباً[١]، فلأنَّ أكثرَها ثواباً لو أُثيبَ عليه ثوابَ الواجبِ لكان هو الواجبَ، ولتعيَّنَ الواجبُ ولم يكن الواجبُ أحدَها لا بعَيْنه، فكان يبطلُ معنى التخيير، والتقديرُ ثبوتُه[٢]، وأما أَدْوَنُها عقاباً فهو قريبٌ من قولنا: إنّه يُعاقَبُ على القَدْرِ المُشْتَرَكِ لأنَّه لا أَقلَّ من المُشْتَرَك[٣]، ولكنَّ تشخيصَه في خَصْلةٍ مُعَينةٍ له فيقال: هذا أقلُّها عِقاباً له وهي مُتَعلَّقُ العقابِ على تقديرِ التَّرْكِ يقتضي أنها هي بعَيْنِها مُتَعَلَّقُ الوجوبِ فيبطلُ معنى التخيير،

(١) قولهُ: «ولا وَجْه لمن قال. . . إلى قوله: أدْوَنِها عقاباً» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لقائلٍ أنْ يقول: بل لقولِ قائلٍ ذلك وَجْهٌ ثبتَ تقريرُه في الشريعة من سَعَةِ بابِ الثواب بدليلِ تضعيفِ الحسنات، وضيقِ العقابِ بدليلِ عدمِ تضعيفِ السيئات، فالثوابُ على الأكثرِ ثواباً، والعقابُ على الأَدْوَنِ عِقاباً مناسبٌ لتلك القاعدة.

(٢) قولهُ: «فإنَّ أكثرها. . . إلى قوله: والتقديرُ ثبوتُه» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إن أراد بقوله: «ولتعيَّنَ الواجبُ» باعتبارِ تعلُّقِ الوجوبِ، فذلك ممنوع، وكيف يتعيَّنُ باعتبارِ تعلُّقِ الوجوبِ وقد فُرِضَ غَيْرَ مُتَعَيِّنٍ؟ هذا ما لا يصحُّ بوجه! وإنْ أراد ولتعيَّنَ الواجبُ باعتبارِ الوجودِ فذلك مُسَلَّمٌ ولا بدَّ منه، فإنّ الوجودَ يستلزمُ التعيينَ بخلافِ الوجوبِ، فإنه لا يستلزمُ ذلك، والسببُ في ذلك: أنَّ الوجوبَ أَمرٌ إضافيٌّ، والوجودُ أَمرٌ حقيقيٌّ، والثوابُ والعقابُ أَمران حقيقيان لا يترتَّبان إلا على الأمرِ الحقيقي، فهما يستلزِمان ما يترتّبان عليه وتعيينَه، وإنما أوقع شهابَ الدين في هذا الإشكال ذهابُ وَهمِه إلى أن التعيينَ في الوجودِ يستلزمُ التعيينَ في الوجوبِ، وليس الأمرُ كذلك على ما بَيَّنتُه آنِفاً.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله مِن أَنَّ قولَ القائل: إنه يُعاقَبُ على أَدْونِها عِقاباً قريبٌ من قولِ القائل: إنه لا يُعاقَبُ على القَدْرِ المُشْتَرَكِ لأنه لا أقلَّ من المُشْتَرَكِ، ليس بصحيحٍ، لأنَّ المُشْتَرَكَ الذي هو الكُليُّ لا يلحَقُه وَصْفُ القِلَّةِ والكَثْرةِ ولا ما أشبَهَهُما من الأوصاف.

والتقديرُ ثبوتُه هذا خُلْفٌ[1]، بل التَّصريحُ بالقَدْرِ المُشْتَرِكِ في ذلك هو الصواب[2].

الحُكمُ الرابعُ: المتعلِّقُ بالقَدْرِ المُشْتَرَكِ: براءةُ الذمَّةِ؛ فلا تبرأُ إلا بالقَدْرِ المُشْتَرَكِ الذي هو مفهومُ أحدِها[3]، فإذا فَعلَ الجميعَ، أو شيئاً مُعيَّناً منها، إنَّما تبرأُ ذِمَّتُه من ذلك بالقَدْرِ المشترك[4]، لأنّ الواجبَ هو سببُ براءةِ الذمَّةِ من الواجبِ إذا وقع بعَيْنِهِ، ولا تبرأُ الذمَّةُ من الواجب بشيءٍ غيرِه البتَّة[5]، ولذلك نقول فيمَنْ صَلَّى الظُّهْرَ: إنما بَرِئتْ ذِمَّتُه بالقَدْرِ المُشْتَرَكِ بين صلاتهِ هذه وجميعِ صلواتِ الناسِ وهو مفهومُ الظُّهْرِ من حيثُ هو ظُهْر[6]، أمَّا خُصوصُ هذا الظُّهرِ، وهو كَوْنُه واقعاً في البُقْعَةِ

(١) قولهُ: «ولكنَّ تشخيصه... إلى قوله: هذا خُلْفٌ» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله مِن أنَّ تشخيصَه خَصْلةٌ يقال إنَّها أقلُّها عقاباً يقتضي أنها بعَيْنِها مُتَعلَّقُ الوجوبِ، ليس بصحيح، بل لا يقتضي تشخيصُها ذلك ولا يستلزِمُه.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ليس ما صوَّبه بصواب، وقد سَبَقَ بيانُ ذلك.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قد تقدَّم بيانُ أنَّ القَدْرَ المُشْتَرك ليس مفهومَ أحدِها مراراً عديدة.

(٤) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: لا تبرأُ الذمَّةُ بالقَدْرِ المُشْتَرَكِ لأنه لا يمكنُ إيقاعُه ولا دخولُه في الوجودِ العينيِّ، وإنما تبرأُ الذمَّةُ بما أَوقعَه مما فيه المشتركُ، أيُّ قِسْطٍ منه على ما قرَّره أهلُ هذا العلم.

(٥) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إنْ أراد بقوله: «إذا وقع بعَيْنه» إذا وقع وتعيَّن بالوقوعِ، فذلك صحيحٌ، وإنْ أراد بقوله: «إذا وقع بعينه» إذا وقع على حَسبِ ما تعلَّقَ به الوجوبُ، فذلك ليس بصحيحٍ، فإنه لا يُمْكِنُ وقوعُه كذلك، لأنَّ تعلُّقَ الوجوبِ به على سبيلِ الإبهام، وليس تعلُّقُ الوجودِ به على ذلك الوجهِ بل على التعيين.

(٦) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: إنْ أراد ظاهرَ لفظهِ، وهو أنَّ براءةَ ذِمَّةِ مصلي الظُّهْرِ إنَّما تَقعُ بصلاتهِ وصلاةِ غيره، فذلك واضحُ البُطْلان، وذلك يستلزمُ أن لا تبرأَ ذِمَّةُ=

المُعيَّنة، وعلى الهَيْئةِ المُعَيَّنة، فلا مَدْخَلَ له في براءةِ الذمَّةِ، لأنه لم يدخُلْ/ في الوجوبِ(١)، وكذلك مَنْ صام رمضانَ إنما تبرأُ ذِمَّتُه من صومِ رمضانَ بما في صَوْمهِ من القَدْرِ المُشْتَرَكِ بين صومهِ هذا وبين صومِ عامَّةِ الناس، وهو مفهومُ شَهْرِ رمضان، أمَّا خُصوصُ هذا الشهرِ، فلا مَدْخَلَ له في البراءةِ كما أنَّه لا مَدْخَلَ له في الوُجوب(٢)، فكَوْنُه صامَه المُكَلَّف في البلدِ المُعَيَّن، أو وهو يأكلُ الغِذاءَ المعيَّنَ وغيرُ ذلك من خصوصاتهِ ساقطٌ عن الاعتبارِ في البراءةِ والوجوب، والثوابِ والعقابِ على تقديرِ الترك، وكذلك جميعُ هذا البابِ إنَّما المُعتبرُ فيه القَدْرُ المُشْتَرَك(٣). ١٢٥/أ

= زيدٍ حتى يُصَلِّيَ عمرو وغيرُه من سائرِ الناس، وهذا خطأ فاحش، وإن أراد أنَّ براءةَ ذمَّةِ مصلِّي الظهرِ إنما تقعُ بالكليِّ من حيثُ هو كُليٌّ فهو خطأ أيضاً، وإنْ أراد أنَّ براءةَ ذِمَّةِ المصلِّي إنما تقعُ بصلاتهِ لا من جهةِ خصوصِها بل من جهة أن فيها معنى المُشْتَرَكِ فذلك صحيح، ولكنَّ هذا الاحتمالَ بعيدٌ من لفظهِ ومَساقِ كلامهِ.

(١) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: كَوْنُ الصلاةِ واقعةً في بُقعةٍ معيَّنةٍ، وعلى هَيْئةٍ مُعيَّنةٍ وإن لم يكن له مَدْخَلٌ في الوجوبِ، أي: لم تُشْتَرَطْ تلك البقعةُ، ولا تلك الهيئةُ في الوجوبِ، فلم تقَعْ براءةُ الذمَّةِ إلا بتلك الصلاةِ المُقيَّدةِ بتلك القيودِ، وذلك لتعيينِ الوجودِ لا لتعيينِ الوجوب.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لو اقتصر على قوله: «بما في صَوْمهِ من القَدْرِ المُشْتَرَك» كان كلامه كافياً صحيحاً، لكنه زاد ما أفسدَه به وهو باقي كلامه، وقولُه: «أما خصوصُ هذا الشهرِ فلا مَدْخَلَ له في البراءةِ كما أنه لا مَدْخَلَ له في الوجوب» من أَشدِّ الكلام فَساداً وأوضحه بُطلاناً، فإنه يلزَمُ عنه أنَّ شَهْرَ رمضانَ المُعيَّنَ من السنةِ المعيَّنةِ لا يتعلَّقُ الوجوبُ بصَوْمهِ، وذلك باطلٌ قطعاً.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله مِن أنَّ تلك الخُصوصاتِ ساقطةٌ عن الاعتبار، إن أرادَ أنَّ البراءةَ لم تقَع بالمُقيَّدِ بتلك الخصوصاتِ، وكذلك الثوابُ والعقابُ لكونِ الوجوبِ لم يتعلَّق بالمُقيَّد بها، فذلك غيرُ صحيح، وإن أرادَ أنَّ البراءةَ والثوابَ والعقابَ لم يكُن كلٌّ منهما مرتَّباً على الواجبِ المفعولِ أو المتروكِ، مشروطاً بتلك الخصوصات، بل مُرَتَّبٌ على ما عَرَضَ له من جهةِ ضَرورةِ =

الحكمُ الخامس: النيةُ، فلا يَنْوي المكلَّفُ إيقاعَه بنيةِ الوجوب وأداءِ الفرض إلَّا القَدْرَ المُشْتركَ، فهو المَنْوِيُّ فقط دون الخُصوصات[١].

فإذا أعتقَ في الواجبِ المُخَيَّرِ لا ينوي براءةَ ذِمَّته، ولا فِعْلَ الواجبِ بالعِتْقِ من حيثُ هو عِتقٌ، بل لكَوْنِ العِتْقِ أَحَدَ الخصالِ فقط[٢]، وكذلك إذا جمع بين العِتْقِ والكِسْوةِ والإطعامِ لا ينوي فِعْلَ الواجبِ إلّا بما في المجموعِ من القَدْرِ المُشْتَركِ الذي هو أَحَدُ الخِصالِ دون الخصوصيات[٣]، وكذلك إذا فعل واجباً مُطلقاً في ضِمْنِ مُعَيَّنٍ إنَّما ينوي ذلك المُطلقَ الذي في ضِمْنِ المُعيَّن[٤]، فمن صلَّى الظُّهْرَ مثلاً يَنوي مفهومَ صلاةِ الظُّهْرِ الذي هو قَدْرٌ مُشْتَرَكٌ بين صلاته وصلاةِ غيره، فبه تَبْرأُ ذِمَّتُه، وهو الذي يتعيَّن عليه نيَّتُه[٥]. فهذه الأحكامُ الخَمْسةُ هي متعلِّقةٌ بالقَدْرِ المُشْتَرَكِ

= الوجـودِ من تلك الخصوصاتِ وإن لم يقَعْ في تعلُّقِ الوجوبِ اشتراطها، فذلك صحيح.

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله من تعلُّقِ النيَّةِ بالقَدْرِ المُشْتَرَكِ ليس بصحيح، بل يتعلَّقُ بالخُصوصِ المعيَّنِ الذي يختارُ إيقاعَه لما فيه من المُشْتَرك، أو لكَوْنهِ من المُشْتَرك لا بخُصوصه.

(٢) قال ابن الشاط: ما قاله هنا صحيح.

(٣) علق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله هنا صحيحٌ أيضاً غَيْرَ قوله: «الذي هو أحدُ الخصال» فإنَّ القَدْرَ المُشْترك ليس أحدَ الخصال.

(٤) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: هذا هو سَببُ ارتباكهِ واختلالِ أقوالهِ في هذه المسألةِ وشَبَهِها، وهو اعتقادُه أنَّ المُطْلَقَ هو القَدْرُ المُشْتَرك، وذلك ليس بصحيحٍ، فإنَّ القَدْرَ المُشْتركَ هو الحقيقةُ الكُلِّية، والمُطْلَقُ هو الواحدُ غيرُ المعيَّنِ مما فيه الحقيقة.

(٥) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إنْ أراد ظاهرَ لفظهِ، وهو أنْ ينويَ إيقاعَ المُشْتركِ من حيث هو مشترك، فذلك غيرُ صحيح، وإنْ أراد أنْ ينويَ إيقاعَ المعيَّنِ لما فيه من المُشْترك، فذلك صحيح.

دون الخصوصيات، وهذا هو الحقُّ الذي يندفعُ به جميعُ الشكوكِ والأسئلةِ عن هذه المسألة.

فإنْ قُلْتَ: القَدْرُ المُشْتَرَكُ كُلِّيّ، والكُلِّيُّ لا يُمْكنُ دُخولُه للوجودِ الخارجيِّ، إنَّما يقعُ الكُليُّ في الذِّهْنِ دون الخارج، وجميعُ ما يقَعُ في الخارجِ إنَّما هو جزئي، أما الكليُّ فلا يوجدُ إلَّا في الذهن، وما لا[1] يقَعُ في الخارجِ لا يجبُ فِعْلُه في الخارج، وإلّا لزِمَ تكليفُ ما لا يُطاق، وإذا لم يكُن مُتعلَّقَ الوجوبِ بطلَ كونُه متعلَّق الثواب، أو العقاب، أو البراءة، أو النية.

قلتُ: المُشْتَرَكاتُ والكُلِّيَّاتُ لا تقَعُ في الأعيانِ مُجَرَّدةً عن المُشَخَّصاتِ والمُعَيَّنات، بل ذلك إنّما يوجدُ في الأذهانِ، وأما وقوعُها في ضِمْنِ المُعَيَّناتِ فحَقٌّ[2]؛ فمن أعتق الرقبةَ المُعيَّنةَ فقد أعتقَ رقبةً مُطْلقةً، ومن أخرج الشاةَ المُعيَّنةَ في الزكاة، فقد أخرجَ شاةً مُطلقةً في ضِمْنِ تلك المعَيَّنة[3].

١٢٥/ب ويدلُّ من حيث العقلُ على وجودِ المُطْلقاتِ في الخارج/ في ضِمْنِ المعيَّنات: أنَّ الله تعالى خلقَ مفهومَ الإنسان بالضرورةِ في

(١) في الأصل: ولا ما يقع.

(٢) قولهُ: «فإنْ قُلْتَ: . . . إلى قوله: المعيَّنات فحَقٌّ» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله هنا من أنَّ وُقوعَه ضِمْنَ المُعيَّناتِ حَقٌّ، إنْ أراد وقوعَها كُلِّياتٍ فليس بصحيحٍ، وإنْ أراد وقوعَ ما فيه قِسْطٌ من الكُليِّ، أو ما هو داخلٌ تحت الكُليِّ، فذلك صحيح.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إنْ اراد أنه أعتق الرقبةَ المُطْلقةَ من حيث هي مطلقةٌ، فذلك ليس بصحيح، فإنَّ الإطلاقَ هو الإبهامُ، وهو مناقضٌ للتعيين، فكيف يجتمع النقيضان؟ وإن أراد أنه أعتقَ الرقبةَ المعيَّنة فحصلَ بها مُقْتضى التكليفِ بالمُطْلقة، فذلك صحيح.

الخارج[١]، فهو في الخارجِ إمَّا وحده، فقد يُوْجَدُ مطلقُ الإنسانِ في الخارجِ، وإما أنْ يكونَ في الخارجِ مع قَيْدٍ، ومتى وُجِدَ مع قيدٍ، فقد وُجِدَ[٢]، لأنَّ الموجودَ مع غيرِه موجودٌ بالضرورة[٣]، فمُطْلَقُ الإنسانِ في الخارج بالضرورة[٤]، وكذلك القولُ في جميعِ الأجناسِ التي نجزمُ بأنَّ الله تعالىخلقها، ومن قال بأنَّ الله تعالى ما خلق الأجناسَ من الجمادِ، والنباتِ، والحيوان، فقد خالفَ الضرورة[٥].

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قولهُ هذا جارٍ على فاسدِ اعتقادِه الذي لم يزَلْ يُردِّدُه، وهو أَنَّ الكُلِّياتِ هي المُطلقاتُ، وقد وقع التنبيهُ على ذلك مراراً. وقولهُ: إنَّ الله تعالى خلق مفهومَ الإنسانِ بالضَّرورةِ في الخارج غيرُ صحيحٍ عند جمهورِ مُثْبتي الكُلِّي، وصحيحٌ عند بعضِهم، فإن جمهورَ القائلين بالكُلِّيِّ مطبقون على أنه لا وجودَ له في الخارج، وقد نوَّعَ بعضُهم الكُليَّ إلى: منطقيٍّ، وعقليٍّ، وطبيعيٍّ، وجزم بأنَّ المنطقيَّ لا وجودَ له في الخارج، وأن الطبيعيَّ له وجودٌ في الخارج، وأنَّ العقليَّ مُختَلَفٌ فيه.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لا كلامَ أَشدُّ فَساداً من هذا الكلام، فإنه إن حُمِلَ قولُه بأنَّ المُطلقَ موجودٌ في المُقيَّدِ على أنه يُريدُ المطلقَ حقيقةً، والمُقيَّدَ حقيقةً، فذلك بيِّنُ البُطْلانِ والفساد، فإنه كيف يجتمعان معاً في الوجود الخارجي وهما نقيضان؟ وإن حُمِلَ قولهُ ذلك على أنه يريدُ بالمُطْلَقِ الكُليَّ فذلك باطلٌ أيضاً، فإنه كيف يجتمع الكليُّ بما هو كليٌّ والجزئيُّ بما هو جزئيٌّ معاً في شيءٍ واحد في الوجودِ الخارجيِّ وهما نقيضانِ أيضاً؟ هذا كلُّه كلامُ مَنْ لم يحصِّلْ هذه العلومَ، ولا أشرفَ على هذه المباحثِ بوَجْهٍ أصلاً.

(٣) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ذلك صحيحٌ، لكنَّ وجودَ المُطلقِ بما هو مُطْلق مع المُقَيَّد، ووجودَ الكُليِّ بما هو كُلِّيٌّ مع الجزئيِّ في الوجودِ الخارجيّ ممتنع، فدليلُه لا يتناولُ محلَّ النزاع.

(٤) قال ابن الشاط: قد تبيَّن أنَّ دليلَه لا يُنْتجُ مَقصوده.

(٥) قولهُ: «وكذلك القولُ. . . إلى قوله: فقد خالف الضرورة» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ذلك مبنيٌّ على اختلافِ المذاهب، فمن أنكر الكليات أنكر تلك الضرورة، وكذلك مَنْ أثْبتَها في الخارجِ أيضاً.

وكذلك أيضاً يصحُّ أنْ يُقالَ: إنَّ زيداً إنسانٌ في الخارج بالضَّرورة، ونجدُ الفَرْقَ بين هذا الخبرِ وبين قولنا: زيدٌ في الخارج بالضرورة، وأَنَّ الأَوَّلَ مُفيدٌ دون الثاني[١]، وكذلك نقول: هذا السوادُ المُعَيَّنُ سوادٌ، وندركُ الفرْقَ بينه وبين قولنا: المُعَيَّنُ مُعَيَّن[٢].

ويُدركُ الإنسانُ من نفسه أنَّه ثبتَ له مفهومُ الجسمِ، ومفهومُ الحَيَوان، ومفهومُ الإنسان، ومفهوم المُمْكنِ، ومفهومُ المخلوقِ، وجميعُ هذه الكُلِّياتِ المشترَكةِ، يجزمُ كلُّ عاقلٍ بثبوتِها له بالضرورةِ من غيرِ عكس[٣]، فجَحْدُ كَوْنِ الكُلِّياتِ والمشتركاتِ موجودةً في الخارج في ضِمْنِ المُعيَّناتِ خلافُ الضرورة، فهذا هو تخليصُ قاعدةِ الكُليِّ الواجبِ، وبه يظهَرُ الفرقُ بينه وبين ما بعده من الكُليات[٤].

(١) قولهُ: «وكذلك يصحّ... إلى قوله: دون الثاني» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ذلك غيرُ صحيح، بل هما مُفيدان، لكنَّ الأولَ أفاد ما ليس بمعلومٍ ولا صدقٍ، والثاني أفاد ما هو معلومٌ وصِدق.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لا فرق بينهما في عدمِ الفائدة.

(٣) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: لم يجزمْ كلُّ عاقلٍ بذلك، بل من العقلاءِ مَنْ جزمَ بنَفْيِها عن الوجودَيْن معاً، وزعمَ أَنَّ الشركةَ لم تقَعْ إلا في مجرَّدِ الألفاظ لا في المعاني، ومنهم من جزم بإثباتِها في الأذهانِ وهم جُمهورُ المثبتين ومُحقِّقوهم، ومنهم مَنْ أثبتها في الأعيانِ. وقولهُ: «من غير عكس»، إن أراد أنَّ هذا العاقلَ الذي جزمَ بثبوتِ هذه الكُلِّياتِ له لم يثبُتْ لها، فذلك غيرُ صحيح، لأنَّ الفرضَ خلافُ ذلك، فإنه قد فرضَ ثابتاً، وإنْ اراد أنَّه لا يلزَمُ ثبوتُ كلِّ جزئيٍّ في الإمكانِ لكلِّ كليٍّ، ويكونُ ثبوتُه في الخارجِ، أي: لا يلزَمُ حصولُ جميعِ الممكناتِ في الوجود، فذلك صحيح.

(٤) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: قد تبيَّنَ ما في ذلك من الخلاف، وتبيَّن على قولِ الجمهورِ بإثباتِ الكُلِّياتِ في الأذهان أَنَّ وجودَها في الجزئياتِ ليس على أنها على حقيقتِها من كَوْنِها كُلِّيةً، بل على أنَّ في الجزئياتِ قِسْطاً من الكُلِّياتِ يختَصُّ كلُّ جُزْئيّ بقِسْطٍ لا يصحُّ أن يختَصَّ به جُزْئيٌّ سواه.

القاعدةُ الثانية: الواجبُ فيه. وهذا هو الواجبُ المُوسَّع. فإذا أوجب الله تعالى الظُّهْرَ من أَوَّلِ القامةِ إلى آخرِها، فقد اختلفَ العلماءُ فيه على سَبْعةِ مذاهب. وتحريرُها: أنَّ القائلَ قائلان: قائلٌ بالوجوبِ الموسَّع، وقائلٌ بجَحْدِه، والأَولون لهم قولان: أحدُهما: أنَّه يفتقرُ إلى العَزْمِ إذا تأخَّر، والآخَرُ: أنَّه لا يفتقرُ ولا يجبُ العزم، فهذان قَوْلان، والقائلون بجَحْدِه منهم بعضُ الشافعية قال: يتعلَّقُ الوجوبُ بأَوَّلِ الوقتِ مُعْتَمِداً على أنَّ الوجوبَ مع جوازِ التأخيرِ متنافيان، والأَصْلُ ترتُّبُ المسبَّبِ على سَبَبِه، والزوالُ سَبَبٌ، فيكون الوجوبُ الذي هو مُسَبَّبُه أوَّلَ الوقتِ، وما يقَعُ بعد ذلك قضاءٌ يَسُدُّ مَسَدَّ الأداءِ، فهذا مُسْتَنَدُه[1]. ويَرِدُ عليه: أنَّ الإذْنَ في تفويتِ الأداءِ لفعلِ القضاءِ من غيرِ ضرورةٍ خلافُ قواعِدِ الشرع. نَعْمَ، يجوزُ الإذنُ في تفويتِ الأداءِ لفعلِ القضاءِ لضرورةِ السفرِ، أو المرضِ كما في رمضانَ، أو غيرِه من العباداتِ التي يجوزُ تَرْكُ أدائِها للقضاءِ لأَجْلِ العذر، أمَّا لغيرِ عُذْرٍ فغيرُ معهودٍ/ في الشريعة، واتفقَ ١٢٦/أ
الناسُ كُلُّهم على جوازِ تأخيرِ الصلاةِ عن أولِ الوقت، فهذا مُسْتَنَدُ هذا المذهبِ وما عليه من القول.

المذهبُ الثاني لبعض الحنفية: أَنَّ الوجوبَ متعلِّقٌ بآخرِ الوقت[2]، ومُسْتَنَدُه: أنَّا نستدلُّ بثبوتِ خُصوصيةِ الشيءِ على ثُبوته، وبعَدَمِ خِصِّيصَةِ الشيءِ على عَدَمِه، ومن خصائصِ الوجوبِ العقابُ على تقديرِ الترك، ووجَدْنا هذه الخِصِّيصة مُنْتَفِيةً في غيرِ آخرِ الوقت، فقلنا بنَفْيِ الوجوب في غيرِ آخرِ الوقت، ووجَدْناها آخرَ الوقتِ، فقُلْنا بالوجوبِ آخرَ الوقت،

---

(١) انظر «الإحكام» ١/ ٩٢ للآمدي، و«البحر المحيط» ١/ ٢٦٦ للزركشي.

(٢) قد استوعب الإمام الجصَّاص أقوال الحنفية في الأمرِ المؤقّت. انظر «أصول الجصَّاص» ١/ ٣٠٧، و«أصول السرخسي» ١/ ٢٦.

وإنْ وقع الفعلُ قبلَ ذلك كان نَفْلاً يَسُدُّ مَسَدَّ الفرض[1]، ويَرِدُ عليه: أَنَّ إجزاءَ ما ليس بواجبٍ عن الواجبِ خلافُ القواعد.

المذهبُ الثالث: مَذْهَبُ الكَرْخِيِّ[2]: أَنَّ الفعلَ موقوفٌ إذا عَجَّله المُكَلَّفُ، فإنْ جاءَ آخرُ الوقتِ وفاعلُه موصوفٌ بصفاتِ المُكلَّفين، كان فِعْلُه هذا واجباً، فما أجزأَ عن الواجبِ إلَّا واجبٌ، وإنْ لم يكُنْ موصوفاً بصفاتِ المكلّفين كان نَفْلاً، لأنَّه وقعَ قبلَ وقتِ الوجوب[3]، وسببُ هذا المذهبِ عند الكَرْخيِّ أنَّ من الحنفية من يقول: يتعلَّقُ الوجوبُ بآخرِ الوقت[4]، ورأى ما ورد على الحنفية من إجزاءِ النفلِ عن الفرض، فاختار هذه الطريقةَ، ويَرِدُ عليه أنَّ كَوْنَ الفعلِ حالةَ الإيقاعِ لا يُوصَفُ بكَوْنهِ فَرضاً ولا نفلاً، ولا تتعيَّنُ فيه نِيةٌ لأحدِهما خلافُ المعهودِ في القواعد.

---

(١) انظر «أصول الجصَّاص» ١/ ٣٠٨.

(٢) هو أبو الحسن عبيد الله بن الحسين بن دلّال الكَرْخِيّ، الفقيه الذي انتهت إليه رئاسة الحنفية في زمانه، وشيخُ أبي بكرٍ الرازيِّ الجصَّاص، كان زاهداً متقلّلاً، صبوراً على الفقرِ والحاجة، رأساً في الاعتزال، مات سنة (٣٤٠هـ)، له ترجمة في «تاريخ بغداد» ١٠/ ٣٥٣، «الجواهر المضية» ٢/ ٤٩٣.

(٣) هٰذه عبارةُ السيف الآمديِّ في تحصيل مذهب الكرخي في «الإحكام» ١/ ٩٢. وعبارةُ الجصَّاص في «أُصوله» ١/ ٣٠٩: والذي حصَّلْناه عن شيخنا أبي الحسن رحمه الله ـ يعني الكرخيَّ ـ: أنَّ وَقْتَ الظُّهْرِ كلَّه وَقْتٌ لأداءِ الوقتِ، والواجبُ يتعيَّنُ فيه بأحدِ وَقْتَين، أما إذا لم يُصَلِّ الظُّهْرَ حتى ينتهيَ إلى آخرِه، فإنَّ الوجوبَ يتعيَّنُ عليه بآخرِ الوقتِ وهو الوقتُ الذي لا يسعُه تأخيرُها عنه، وأما إذا فعلها قبل ذلك، فإنَّ حُكْمَ الوجوبِ يتعيَّنُ بالوقتِ المفعولِ فيه الصلاة.

(٤) من القائلين بذلك الإمام الجصَّاص في «أصوله» ١/ ٣١٢.

والمذهبُ الرابعُ للحنفيةِ أيضاً: أنَّ المُكلَّفَ إن عَجَّلَ الفِعْلَ منع تعجيلُه من تعليقِ الوجوبِ بآخرِ الوقت، فلا يُجْزِىءُ نَفْلٌ عن فرضٍ، ولا يكون موقوفاً، بل ينوي به النَّفْلَ، وإنْ لم يُعَجِّلْه كان آخِرُ الوقتِ واجباً موصوفاً بصفةِ الوجوب، فلا يَرِدُ عليه ما ورد على الكَرْخيِّ، ويَرِدُ عليه أنَّ النبيَّ عليه السلام وأصحابَه رضي الله تعالى عنهم لم يُطيعوا الله تعالى بصلاةٍ واجبةٍ، ولا أُثيبوا ثوابَ الواجبِ على شيءٍ منها، وذلك حَظٌّ عظيم يفوتُ عليهم لا سيَّما مع قوله عليه السلام عن رَبِّه عزَّ وجل: «ما تقرَّبَ إليَّ عَبْدٌ أو أَحدٌ بمِثْلِ أداءِ ما افترضْتُه عليه، ولا يزال يتقرَّبُ إليَّ بالنوافلِ حتى أُحِبَّه»[١]، الحديثُ المشهور، فثوابُ الواجباتِ هو أَفْضَلُ المثوبات، فالقولُ بفواتهِ عليهم محذورٌ كبير.

المذهبُ الخامسُ حكاه سيفُ الدين في «الإحكام»[٢]: أنَّ الوجوبَ متعلِّقٌ بوقتِ الإيقاع، أيَّ وقتٍ كان، أَوَّلَه، أَوْ وسَطَه، أو آخِرَه، فلا يلزَمُ شيءٌ من الإشكالاتِ المتقدِّمة، ويَرِدُ عليه أنَّ شأنَ الوجوبِ أنْ يكونَ متقدِّماً على الفعل،/ ويكونَ الفعلُ متأخِّراً عن الوجوب وتابعاً له؛ أمَّا كَوْنُ الوجوبِ تابعاً للفعلِ، فغيرُ مَعهودٍ في الشريعة، وعنده الوجوبُ في هذا الوقتِ وتحتُّمُ الإيقاعِ فيه تابعٌ للفعل، فكان ذلك على خلافِ القواعد ١٢٦/ب

فهذا مُسْتَنَدُ كُلِّ واحدٍ من هذه المذاهب الخمسة، وما على كلِّ واحدٍ منها من المخالفاتِ للقواعد، فلم يَبْقَ إلَّا القولان اللَّذان في التوسِعة، والحقُّ[٣] فيهما فإنَّ الوجوبَ فيهما متعلِّقٌ بالقَدْرِ المُشْتَرِكِ بين أجزاءِ القامةِ الكائنةِ بين طرفي القامةِ كالواجبِ المُخَيَّر، ومعنى ذلك أنَّ صاحبَ

---

(١) هو جزءٌ من حديث «مَنْ عادى لي وليّاً فقد آذَنْتُه بالحرب» وقد سبق تخريجُه.

(٢) «الإحكام في أصول الأحكام» ١/ ٩٢-٩٣.

(٣) في المطبوع: والقولُ فيهما أنَّ.

الشرعِ قال: صَلِّ إمَّا في أول الوقت، أو في وَسَطِه، أو في آخِرِهِ، فالواجبُ الصلاة في أحدِ هذه الأزمنة، وهو قَدْرٌ مُشْتَرَكٌ بينها كما أنَّ الواجبَ في المُوَسَّعِ هو أَحدُ الخصال، فيكونُ الوجوبُ مرتَّباً على الزوالِ في القَدْرِ المشترك، ويجوزُ التأخيرُ لبقاءِ المُشْتَرك، ويبرأُ بالفعلِ أَوَّلَ الوقتِ لوجودِ المُشْتركِ فيه، وأيُّ وقتٍ فُعِلَ فيه صادفَ المشتَرَكَ، فلا يلزَمُ تأخيرُ المسبَّبِ عن سببهِ، ولا أنَّ الفعلَ بعد أَولِ الوقتِ قضاءٌ، ولا أَوَّله نَفْلٌ ينوبُ مَنابَ الفرض، ولا يلزَمُ مخالفةُ قاعدةٍ من تلك القواعد التي لزِمَت الأقوالَ الأُوَلَ، بل تجتمعُ أسبابُ تلك القواعدِ كُلِّها، وهذا هو الحقُّ، غَيْرَ أنَّ أربابَ هذا المذهبِ اختلفوا إذا قصد التأخيرَ لوسطِ الوقت أو آخِره: هل يجوزُ ذلك لغير بَدَلٍ هو العَزْمُ، لأَنَّ الأمرَ ما دلَّ إلا على الصلاةِ، أما هذا العَزْمُ فلم يَدُلَّ عليه دليل، فوجب نَفْيُهُ، أو لا بُدَّ من العَزْمِ على الفعلِ في بقيةِ الوقتِ، لأنَّ مَنْ أمرَه سَيِّدُه، فلم يَفْعَل، ولم يَعْزِمْ على الفعلِ في مستقبلِ الزمان يُعَدُّ مُعْرِضاً عن أَمرِ سَيِّده، والإعراضُ عن الأمرِ حرام، وما يندفعُ به الحرامُ واجبٌ، فالعَزْمُ واجب؟ واختار الغزاليُّ[1] طريقةً وُسْطىٰ، وهي الفَرْقُ بين الغافلِ عن الفعلِ والتَّرْكِ فلا يجبُ عليه العَزْمُ، وبين مَن خَطَر ببالهِ الفِعْلُ والتَّرْكُ، فهذا إنْ لم يَعْزِمِ على الفعلِ عَزَمَ على التركِ بالضرورة، فيجبُ عليه العَزْمُ على الفعل، وهي طريقةٌ حسنة.

فَرْعٌ مرتَّب: إذا قلنا بالتَّوْسِعَة، فهل ذلك مشروطٌ بسلامة العاقبة، فإن مات قبلَ الفعلِ وقد أَخَّر مُختاراً، يأثَمُ، وهو قولُ الشافعية، أَوْ لا يأثَمُ لأنَّ صاحبَ الشرعِ أَذِنَ له في التأخيرِ، فهو فَعَلَ ما أُذِنَ له فيه؟ وفِعْلُ
١٢٧/أ المأذونِ/ فيه لا إثمَ فيه، والأَصْلُ عدمُ اشتراطِ سلامة العاقبة، وهو

---

(١) انظر «المستصفى» ١/ ٧٠.

مذهبُ المالكية، وهو الصحيحُ من جهةِ النظر، فهذا هو قاعدةُ الواجبِ فيه وهو القَدْرُ المُشترك، وهو كُلِّيٌّ لا جُزْئِيٌّ على المذهبَيْن الأخيرين[١].

القاعدةُ الثالثة: الواجبُ به، وهو سَبَب[٢]. وتقريرُه: أنَّ الله تعالى جعلَ مُطلقَ زوالِ الشمسِ سببَ وجوبِ الظهر متى وُجِدَ، في أيِّ يومٍ كان، وكذلك بقيةُ أوقاتِ الصلوات، وجعل مُطلقَ الإتلافِ سبباً لوجوبِ الضمان، ومطلقَ مِلْكِ [النِّصابِ] موجباً لوجوبِ الزكاة، أما خصوصُ كونِها هذه الدنانيرَ، أو تلك الدنانيرَ، فلا مَدْخَلَ له في وجوبِ الزكاة، فلو قُدِّرَ نِصابٌ مكانَ نصابٍ في مِلْكِ المُزَكِّي، لم يختلف الحكمُ، وكذلك إتلافٌ بَدَلَ إتلاف، فالمنصوبُ سبباً إنَّما هو المطلقُ الذي هو قَدْرٌ مُشْتركٌ بيِّنُ النُّصْبِ، والخصوصاتُ ساقطةٌ عن الاعتبارِ في وجوبِ الزكاة، وكذلك كلُّ سَببٍ يقتضي ثبوتُه الثبوتَ، فهذا كُلُّه مُشْتَرك، وهو واجبٌ به، أي: بسببه.

---

(١) علَّق ابن الشاط على القاعدة الثانية بقوله: ما قاله من حكايةِ المذاهب ورَدٍّ ما ردَّه منها صحيح، وما مالَ إلى تحسينه من قولِ الغزالي ليس بصحيح، إنَّما الصحيحُ أنْ لا حاجةَ إلى بَدَلٍ أصلاً. وما قاله من تعلُّقِ الوجوبِ بالقَدْرِ المُشْتركِ، إن أراد الكُليَّ فليس ذلك بصحيح، وإنْ أراد تعلُّق الوجوبِ بفَرْدٍ ممَّا فيه المُشْترك فذلك صحيح، وما اختاره وصحَّحه ونَسبه إلى المالكية في مسألةِ المؤخِّر الذي يموتُ قبل الفعل صحيح.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله من أنّ الله تعالى جعل زوالَ الشمسِ سبباً لصلاةِ الظُّهْرِ، وجعل مُطْلقَ الإتلافِ سَبباً لوجوبِ الضمان، ومُطلقَ النِّصابِ سبباً لوجوبِ الزكاة صحيح. وما قاله من أنَّ المُطلقَ هو القَدْرُ المُشْتَركُ ليس بصحيح، وقد سبق له هذا مِراراً عديدة، وقد كان يحتملُ أنْ يُحْمَلَ ذلك على أنّ مرادَه بالقَدْرِ المشترك واحدٌ غيرُ مُعيَّنٍ مما فيه المشترك، وأنَّ مرادَه بالمُطْلقِ ذلك أيضاً لولا أنَّ كثيراً من المواضعِ التي وقع فيها ذلك القولُ يصرِّحُ فيها بأنَّ المُشْتَركَ هو الكُليُّ، وهذا يَمنعُ من صحَّةِ تأويلِ كلامهِ بذلك.

القاعدةُ الرابعة الواجبُ به، وهو أداةٌ يُفْعَلُ بها، فإنَّ الباءَ كما تكون سَبَبيةً تكون للاستعانةِ نَحْوُ: كتبتُ بالقلم، ونَجَرْتُ بالقَدومِ، فالواجبُ به الذي هو أداةٌ في الشريعة له مُثُلٌ:

أحدُها: الماءُ الذي يُتَوضَّأُ به ويُغْتَسَلُ، فإنه ليس سَبَباً للوجوب، بل هو أداةٌ يُعْملُ بها الفعل، وسببُ الطهارةِ إنَّما هو الحَدَثُ، وكذلك الترابُ في التيمُّم أداةٌ، وليس سبباً.

وثانيها: الثوبُ للسُّتْرةِ في الصلاة، لم يُوجبِ الله تعالى السُّتْرةَ بثوبٍ مُعيَّنٍ، بل بمُطْلَقِ الثوبِ الذي هو قَدْرٌ مُشْتَركٌ بين جميعِ الثياب، كما لم يُوجِبِ الطهارةَ بماءٍ مُعيَّنٍ، بل بالقَدْرِ المُشتَركِ بين جميعِ المياه، وكذلك نُجيبُ عن مَغْلَطةٍ عادتُها تُلْقىٰ على الطلبة، فيقال: الوضوءُ واجبٌ من هذه الفَسْقيَّةِ[1] المعيَّنةِ، لأنَّ الوضوءَ واجبٌ بالإجماع، وهو لا يجبُ من غيرِها بالإجماع، فتعيَّنَتْ هي، وإلا لبطلَ الوجوب، وكذلك يقال: السُّتْرَةُ واجبةٌ بهذا الثوبِ المُعيَّن، لأنَّ السُّتْرةَ واجبةٌ بالإجماع، وهي لا تجبُ بغيرِ هذا الثوبِ المُعَيَّنِ بالإجماعِ، لجوازِ الاقتصارِ على هذا الثوبِ، فتعيَّن هذا الثوبُ، وعلى هذا المنوالِ تُوْرَدُ هذه الشُّبهات، والجوابُ عنها واحدٌ، وهو أنَّ الوجوبَ إنَّما يتعلَّقُ بالقَدْرِ المُشْتَركِ بين هذه الفَسْقِيَّةِ وغيرها، فإذا لم يكُنْ غيرُها واجباً بالإجماعِ لا تتعيَّنُ هي،

---

(١) جَمْعُها فساقيّ، وهي أحواضٌ صغيرةٌ مملوءة بالماءِ كانت موجودةً في المدارس يتوضّأُ منها الطلبة، ولابن نُجيم الحنفي صاحب «البحر الرائق شرح كنز الدقائق» رسالةٌ مفردة في حكمِ الوضوء من الفساقي عنوانها: «الخير الباقي في جواز الوضوءِ من الفساقي» وهي موجودةٌ في مركز مخطوطات جامعة اليرموك/ الأردن. ونقل منها الشيخ عبد الغني النابلسي خلاصةَ رأيه في «نهاية المراد في شرح هدية ابن العماد»: ٢٤٠.

بل القَدْرُ/ المُشْتَرك بينها وبين غيرِها، لا هِي ولا غيرُها، وكذلك إذا لم تَجبِ السُّتْرةُ بغيرِ هذا الثوب لا يتعيَّنُ هذا الثوب، بل القَدْرُ المُشْتَركُ بينه وبين غيرِه، بل الخُصوصاتُ كلُّها ساقطةٌ عن الاعتبار. ١٢٧/ب

وثالثها: الجِمارُ في النُّسُكِ أداةٌ يُعْمَلُ بها الواجبُ لا أنها سَبَبُ الوجوب، بل سببُ الوجوبِ هو تعظيمُ البيتِ لقولهِ تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧]، ولتذَكُّرِ قِصةِ إبراهيمَ عليه السلام في ذَبْحِ ولده، وفدائهِ بالكبشِ، وأنَّه هربَ منه فلحِقَه، ورماه بالحجارةِ هناك(١)، فشُرِعَ رَمْيُ الجِمارِ لتذَكُّرِ تلك الأحوالِ السَّنِيَّةِ، والطواعيةِ التامة، والإنابةِ الجميلةِ ليُقْتدىٰ بهما في ذلك، وعلى التقديرَيْن، فالجِمارُ ليست سَبباً، بل أداةٌ يُفْعَلُ بها الواجب، ولم يوجِب الله تعالى [منها] شيئاً مُعيَّناً، بل القَدْرَ المُشْتركَ فأَيَّ حصاةٍ أخذَها أجزأت، وسَدَّتِ المسَدَّ، وخصوصُ كلِّ واحدةٍ منها ساقطٌ عن الاعتبار، والوجوبُ مُتعلِّقٌ بالقَدْرِ المُشْتَرَكِ بينها دون خصوصاتِها.

ورابعُها: الضَّحايا والهَدايا، أدواتٌ يُفْعلُ بها الواجب، وسببُ الوجوبِ هو أَيامُ النَّحر في الضحايا والتمتُّع ونحوُه من أَسبابِ الهَدْي، وأما هذه الأنعامُ، فليست أسبابَ الوجوبِ، بل أدواتٌ يُفْعَلُ بها الواجب، ولم يُوجِبِ الله تعالى خُصوصَ بَدَنةٍ دون أخرى، بل القَدْرُ المُشْتَرَكُ بينها هو المطلوب، فأيُّها فُعِلَ سَدَّ المَسَدَّ، ولا يفوتُ بفواتِ الخُصوص مقصِدٌ شَرعيٌّ مع الاستواءِ في الصفات كما تقدَّم في الثواب والماءِ حَرْفاً بحرف.

---

(١) هذا مرويٌّ عن ابن عباس رضي الله عنهما، ذكره ابن كثير في «التفسير» ٧/ ٢٩ من طريق محمد بن إسحاق.

وخامسُها: الرقابُ في العِتْقِ ليست أسباباً للحكم، بل السببُ الظِّهارُ مثلاً، أو اليمينُ، أو إفسادُ صوم رمضانَ عَمْداً، أو القتلُ، فهذه هي الأسباب، وأما الرقابُ فهي أدواتٌ يُفْعلُ بها الواجب، كالماءِ والسُّتْرةِ، ولم يُوجب الله تعالى خُصوصَ رقبةٍ دون أخرى مع الاستواءِ في الصفات، بل القَدْرُ المُشْتَركُ بينها هو متعلَّقُ الوجوب، وهو واجبٌ به أداةً لا واجبٌ به سبباً[1].

القاعدةُ الخامسة: الواجبُ عليه، وهو المُكَلَّفُ في فرضِ الكفاية، فإنَّ مُقْتضىٰ الخطابِ فيه التعلُّقُ بطائفةٍ غيرِ مُعَيَّنة، بل بمُطْلَقِ الطائفةِ الصالحةِ لإيقاعِ ذلك على الوجهِ الشرعيِّ، وإنما تعلَّقَ الوجوبُ بالكلِّ حتى لا يضيعَ الواجب، وإلا فالمقصودُ إنما هو طائفةٌ غيرُ مُعيَّنة، وأَيُّ
١٢٨/أ طائفةٍ/ فعلَتْ سَدَّتِ المَسَدَّ، كالثوبِ في السُّتْرةِ، والماءِ في الطهارة، فالقَدْرُ المُشْتَرَكُ في الطوائفِ واجبٌ عليه، لأنه المكلَّف، والمكلَّفُ يجبُ عليه لا به، ولا فيه، فإذا فعلتْ طائفةٌ سقط عن البقيةِ لتحقُّقِ الفِعْلِ المُشْتَرَكِ بينها، وإذا ترك الجميعُ أَثِموا لتعطيلِ المُشْتَرَكِ بينها عن الفعل، وإذا لم يُوجَدْ إلا مَنْ يقومُ بذلك الواجبِ تعيَّنَ الفِعْلُ عَيْناً لانحصارِ المُشْتَرَكِ فيه كآخرِ الوقتِ في الصلاةِ، وتعذُّرِ غيرِ الثوبِ الموجودِ في السُّتْرةِ حَرْفاً بحرف[2].

القاعدةُ السادسة: الواجبُ عنده، وله مُثُلٌ في الشريعة:

---

(١) علَّق ابنُ الشاط على القاعدة الرابعة بقوله: ما قاله فيها صحيحٌ غَيْرَ ما في قوله القَدْر المُشْتَرك على ما سبق.

(٢) علَّق ابن الشاط على القاعدة الخامسةِ بقوله: ما قاله صحيحٌ غَيْرَ ما قاله من تعلُّقِ الوجوبِ بالكُلِّ فإنَّه ليس بصحيح.

أحدُها: الشرطُ، فإنَّ الحَوْلَ إذا دار بعد مِلْكِ النِّصاب، وجبتِ الزكاةُ لا بالشرطِ الذي هو دَوَرانُ الحولِ، بل بالسببِ الذي هو مِلْكُ النصاب، ولكنَّ أثَرَ السببِ إنَّما يظهَرُ عند دَوَرانِ الحَوْل، فدَوَرانُ الحَوْلِ واجبٌ عنده لا به، ولم يختصَّ حَوْلٌ مُعَيَّنٌ بالوجوبِ عنده، بل مُطْلقُ الحول، وهذه هي الحقيقةُ المعقولةُ[1] من الحولِ، فمتى وُجِدَت بعد مِلْكِ النِّصابِ حصلَ الوجوبُ عندها لا بها، لا لخصوصِ ذلك الحولِ، بل لمُطْلقِ الحَوْلِ الموجِبِ لحصولِ التمكُّن من التنميةِ في النصاب، فالمُحَصِّلُ لمقصودِ الشرعِ هو مطلقُ الحَوْلِ لا خصوصُ هذا الحول، فالقَدْرُ المُشْتَرَكُ بين جميعِ الأحوالِ هو الواجبُ عنده، كما أنَّ القَدْرَ المُشْتَرَكَ بين النُّصُبِ هو الواجب به.

وثانيها: عدمُ المانع نَحْوُ عَدَمِ الدَّيْنِ في الزكاة، والحيضِ في الصلاةِ، تجبُ الزكاةُ عنده بالسببِ الذي هو مِلْكُ النصاب، أو زوالِ الشمسِ في الصلاة لا لعَدَمِ الدَّيْن، ولا لعَدَمِ الحيضِ، فعَدَمُ الدَّيْنِ والحيضِ واجبٌ عنده لا به، ولم يَعْتَبر صاحبُ الشرع عدمَ خصوصِ دَيْنٍ دون دَيْن، ولا خصوص حيضٍ دون حيض، بل مُطلق الدَّيْنِ، ومُطْلَق الحيض فهذا المُشْتَرَكُ واجبٌ عنده.

وثالثها: وجوبُ التيمُّمِ عند عَدَمِ الماء، فإنَّ عَدَمَ الماءِ يجبُ عنده التيمُّم، وليس هو سببَ الوجوب، لأنَّ سببَ الوجوب للصلاةِ أوقاتُها، وأسبابُ الطهاراتِ الأحداثُ، أَما عدمُ الماءِ، فليس سَبباً لوجوبِ التيمُّم، بل الحَدَثُ اقتضى إحدى الطهارتَيْن على الترتيب، فإن عُدِمَت طهارةُ الماءِ تعيَّنت طهارةُ التراب، فعَدَمُ الماءِ واجبٌ عنده لا به، ولم يُلاحِظ

(١) في المطبوع: اللغوية.

١٢٨/ب صاحبُ الشرعِ عدمَ ماءٍ مُعَيَّنٍ، بل عَدَمَ مطلقِ الماء الطهورِ/ الكافي دون خُصوصِ ماءٍ وماء، فالقَدْرُ المُشْتَرَكُ ههنا واجبٌ عنده.

ورابعُها: وجوبُ أَكلِ المَيْتةِ عند عَدَمِ الطعامِ المُباح إذا خاف الهلاك، فيجبُ عليه أَكْلُ الميتةِ، لا لأَنَّ السببَ [ليس] عدمَ الطعام المُباح، بل السببُ إحياءُ النفس، وعدمُ الطعامِ المُباحِ واجبٌ عنده، لأنَّ إحياءَ النفسِ اقتضى أحدَ الغذائَيْن: إمَّا المباح، أو الميتة على الترتيب، فإذا تعذَّرَ المُباحُ تعيَّنت الميتةُ كاقتضاءِ الحَدَثِ إحدى الطهارتين سواءً بسواء، ولم يلاحِظ صاحبُ الشرع عَدَمَ طعامٍ مباحٍ بعَيْنه، بل مُطْلَقَ الطعامِ المباحِ الذي يصلُحُ لإقامة البِنْيَة(١).

وخامسُها: عَدَمُ الخَصْلةِ الأولى من الخصالِ المرتَّبةِ في الكفَّارة، نَحْوُ كفارةِ الظِّهارِ، فإنَّ تَعذُّرَ العِتْقِ يوجبُ الصيام، وعَدَمُ العِتْقِ ليس هو سببَ الوجوبِ، لأنَّ سببَ الوجوبِ هو الظِّهار، وعدمُ العتقِ واجبٌ عنده لا به، ولم يلاحظ الشرعُ عدمَ رقبةٍ معيَّنة، بل عَدَمَ مُطلقِ الرقبةِ الصالحةِ لبراءةِ الذمَّة من الظِّهار، فهذه الأقسامُ كلُّها كُليٌّ مُشْتَرَكٌ ليس بجُزئي، والوجوبُ فيها مُتعلِّقٌ بالقَدْرِ المُشْتَرَكِ بين أفرادهِ، وهو كلُّه واجبٌ عنده.

القاعدةُ السابعة الكُليُّ المُشْتَرَكُ الواجبُ منه، وله مُثُلٌ في الشريعة:

أحدُها: الجنسُ المُخْرَجُ منه زكاةُ الإبلِ غَنَماً في الخمس والعشرين، وإبلاً فيما فوقها، فإن ذلك جِنسٌ كليٌّ يجبُ الإخراجُ منه، ولم يلاحظ الشرعُ شاةً مُعيَّنة، ولا حِقَّةً مُعيَّنةً مع استواءِ الصفات في الجنسِ المُجْزىءِ، بل القَدْرُ المُشْتَرَكُ الكليُّ هو مُتَعَلَّقُ الحُكْمِ فقط.

---

(١) علَّق ابن الشاط على القاعدة السادسة بقوله: ما قاله صحيحٌ غَيْرَ ما قاله مِن تعلُّق الوجوبِ بالكليِّ المُشْتَرَك على ما سبق.

وثانيها: الجنسُ المُخْرَجُ منه زكاةُ النقدين، وهو النقدانِ أيضاً يجبُ أنْ يُخْرَج منهما مقدارُ رُبُعِ العُشْرِ زكاةً عما يملكهُ، ولم يلاحظ الشارعُ خُصوصَ دينارٍ ولا دِرهم.

وثالثها: الجنسُ المُخْرَجُ منه زكاةُ الفِطْرِ، وهو الحَبُّ الذي غالبُ قُوتِ أهلِ البلدِ منه يجبُ أنْ يُخْرَجَ منه صاعٌ عن كلِّ آدميٍّ إلا من استُثْنيَ في كُتب الفقه.

ورابعُها: الجنسُ المُخْرَجُ منه الكفَّاراتُ في الإطعام، وهو الجنسُ الذي تُخْرَجُ منه زكاةُ الفطرِ بعينهِ.

وخامسُها: الجنسُ المُخْرَجُ منه زكاةُ الحبوبِ والثمارِ، يجبُ أنْ يُخْرَجَ من ذلك الجنسِ ممَّا في المِلْكِ أو في غيرِه/ بأنْ يُحَصِّله بشراءٍ أو غيرِه، ويُخْرَجَ منه العُشرُ عمَّا ملكَه من الحَبِّ أو الثمن، فهذه الخمسةُ كلُّها أجناسٌ كُلِّيةٌ ليست معينةً يجبُ الإخراج منها، ولم يلاحظ الشارعُ فيها مُعَيَّناً بل الحُكْمُ الذي هو الوجوبُ متعلِّقٌ بالقَدْرِ المُشْتَرِكِ بين تلك المعينات[1]. ١٢٩/أ

القاعدة الثامنة: الواجبُ عنه، وهو جنسُ المُولى عليه يجب أنْ يُخْرَجَ عن كلِّ فردٍ منه صاعٌ في زكاة الفِطر، ولم يلاحظ الشارعُ خصوصَ شخصٍ دون شخص، بل مفهومَ الإنسان الموصوفِ بالصفاتِ التي لأجلِها تجبُ زكاةُ الفطر، كان ذلك المُخْرَجُ عنه من المحجورِ عليه بوصيةٍ، أو

---

(١) علَّق ابنُ الشاط على القاعدة السابعة بقوله: ما قاله في ذلك صحيحٌ غَيْرَ ما قاله مِن أنّ متعلِّقَ الحُكمِ هو القَدْرُ المُشْترك الكُليُّ، وكذلك ما قال في القاعدةِ الثامنة والتاسعة والعاشرة غيرَ ما يُشْعِرُ كلامُه من متعلّقِ الحكمِ بالكليِّ، فإنه ليس بصحيح على ما تقرَّر مراراً، بل الصحيحُ تعلُّقُ الحكمِ بفَرْدٍ غيرِ مُعيَّنٍ مما فيه المُعيَّنُ المُشْتركُ، فإنْ عنى ذلك، فمرادُه صحيح.

حاكمٍ، أو وليٍّ بقرابةٍ، أو زوجيةٍ أو رِقٍّ[1]، فمُتَعلَّقُ الحُكْمِ هو القَدْرُ المُشْتَرَكُ بين هذه الأجناس دون خصوصِ عبدٍ مُعَيَّنٍ، أو زوجةٍ مُعَيَّنة.

القاعدة التاسعة: الواجبُ مِثْلُه، وله مثالان:

أحدُهما: جزاءُ الصيدِ في الحج، فإنه يجبُ إخراجُ مِثْلِ الصيدِ المقتولِ في الإحرام، أو الحَرَمِ، والمعتبرُ في ذلك مُطْلَقُ الغزالِ، ومُطْلَقُ بقرِ الوحشِ دون خصوصِ ظَبْيٍ مُعَيَّنٍ، أو بقرةٍ مُعيَّنة، بل الواجبُ منوطٌ بمُطلقِ ذلك الجنسِ الكُلِّيِّ، وخصوصُ كلِّ صيدٍ من كلِّ جنسٍ ساقطٌ عن الاعتبار في الجزاء، فهذا الجنسُ الكليُّ هو الواجبُ مِثْلُه[2].

وثانيهما: المُتْلَفُ المِثْليُّ من المَكيلاتِ والموزوناتِ تجبُ غرامةُ مِثْلِهِ كمَنْ أتلفَ قَفيزَ قمحٍ يجبُ عليه غرامةُ قفيزٍ مِثْلِهِ، أو رِطْلَ زيتٍ يجبُ عليه إخراجُ رِطْلِ زيتٍ مِثْلِهِ مع قطعِ النظرِ عن خصوصِ ذلك الرِّطْلِ الزيتِ وتعيُّنِهِ، بل المُعْتَبَرُ كونهُ زيتاً مَوْصوفاً بصفةٍ هي متعلَّقُ الأغراضِ نحوُ كَوْنِهِ زيتاً اتفاقاً، أو زيتَ بَزْرِ كَتَّانٍ، ونَحْوُ ذلك، فهذا هو المُعْتَبرُ في وجوبِ إخراجِ مِثْلِه، حتى إنّ أفرادَ الأَرطالِ من الغَلَّةِ الواحدةِ من الزيتِ سواءٌ في الحكم، والمُعْتَبرُ القَدْرُ المُشْتَرَكُ بينها دون خصوصِ رِطْلٍ دونَ

---

(١) في الأصل: رقيق. «ورِقٍّ» أَوْلى، وقد نبَّه عليه مصحّحو الطبعة القديمة.

(٢) قال أبو بكر العربي في «أحكام القرآن» ٢/ ٦٨١: في تعيين الحيوان خلافٌ كثير لا بُدَّ من تسليط نظره عليه؛ . . .، هل يستوي صغيرُه كما قال مالك في «الكتاب» ـ يعني «المدوَّنة» ـ حين جعله كالدِّيَةِ أم لا؟ وهل تراعىٰ صفاتُه أَجْمَعُ حتى الجمالُ والحسن، أم تُراعى الأصولُ أو يُراعى العيبُ والسلامةُ، أو هما واحد؟ وهل يكونُ في النَّعامةِ بَدَنَةٌ كما في كتاب محمدٍ وغيرِه أم يكون فيها القيمة لأنَّها لا تُقارِبُ خَلْقَ البقرِ، ولا تبلغُ خَلْقَ الإبل؟

رِطْل، وكذلك المِثْلياتُ المُعْتَبَرُ في الحُكْمِ أجناسُها وصفاتُها العامةُ دون خصوصِ المُعَيَّنات، فهذا جِنْسٌ كليٌّ هو الواجبُ مثله.

القاعدة العاشرة: الواجب إليه، وله مُثُلٌ في الشريعة:

أحدها: غروبُ الشمسِ في الصومِ يجبُ الصومُ إليه، والمُعْتَبَرُ من ذلك جنسُ الغروبِ من كلِّ يوم، أما كونهُ غروبَ الشمس يومَ الجُمعةِ أو غيرِها، فساقطٌ عن الاعتبار في نظرِ الشرع، بل متى تحقَّقَ الغروبُ/ في ١٢٩/ب
أَيِّ يومٍ كان، سقطَ وجوبُ الصومِ في نظرِ الشرع، وانتقل المُكَلَّفُ إلى تحريمِ الصومِ لوجودِ مفهومِ الغروبِ في أيِّ يومٍ كان، ولا عِبْرَةَ بخُصوصِ الأيام، فهذا جنسٌ عامٌّ كليٌّ يجبُ الفعلُ إليه، وهو ملابسةُ ضدِّ الأكلِ والجِماع.

وثانيها: هلالُ شَوَّال يجبُ تتابعُ الصومِ في الأيام إليه، كما يجبُ اتّصالُ الصومِ في كلِّ يومٍ إلى غروبِ الشمس، فمُتعلَّقُ الحُكْمِ هو كونُه هلالَ شوَّالٍ، أما كونُه هذا الهلالَ، أو ذلك، أو كونُه من سنةِ ستين أو من سنةِ سبعين، فلا عِبْرَةَ فيه في هذا الحُكم، بل مُطلقُ هلالِ شوَّالٍ كيف كان من أيِّ سنة كان.

وثالثها: أواخرُ العِدَدِ والاستبراءِ والإحدادِ في عِدَّةِ الوفاة، يجب إيصالُ العِدَّة والاستبراءِ إلى تلك الغايات، وكذلك الإحدادُ مع قطعِ النظرِ عن كَوْنِ تلك الغايةِ من سنةٍ مُعيَّنة، بل متعلَّقُ الحُكْمِ كونُه كمالَ ثلاثةِ أشهُرٍ في عِدَّةِ الطلاق، أو أربعةَ أشهرٍ وعشراً في عِدَّةِ الوفاة، هذا هو المُعْتَبرُ، وما عداه لَغْوٌ في هذا الحكم، فهذه أجناسٌ عَشرةٌ اشترَكَتْ كلُّها في تعلُّقِ الوجوبِ بمعنى كليٍّ، واختصَّ كلُّ واحدٍ منها بخصوصٍ كما تقدَّم ككَوْنهِ فيه، وبه، وعنه، ومنه، وإليه، وعليه، وعنده، وبه نُجيبُ عن قَوْلِ القائل: إذا كان الحكمُ في الأبوابِ كُلِّها متعلِّقاً بالقَدْرِ المُشْتَركِ،

فليكُن الكلُّ واجباً مُخَيَّراً، فلم اختلفَت الأسماءُ؟ فنجيبُ: إنَّ هذا القَدْرَ العامَّ الذي هو تعلُّقٌ بالقَدْرِ المشترك قد حصل تحتَه أيضاً أجناسٌ كُلِّيَةٌ مُشْتَركةٌ بين أفرادِها، ولكلِّ جنسٍ من هذه الأجناسِ خُصوصٌ عامٌّ مُشْتركٌ فيه بين أفرادِ ذلك الجنس والأصلُ إذا اختلفت الحقائق الكلية أو الجزئية أنْ تختلفَ الأسماءُ لغةً واصطلاحاً حتى تحصلَ فائدةُ التعبيرِ عن خصوصِ كُلِّ حقيقةٍ كانت جنساً، أو شخصاً، فهذا تقريرُ هذا الفرقِ بين قواعده العَشْرة.

* * *

الفرق السبعون

بين قاعدةِ اقتضاءِ النهيِ الفسادَ في نفس الماهية

وبين قاعدةِ اقتضاءِ النهيِ الفسادَ في أمرٍ خارجٍ عنها

هذا الفرقُ بالغ أَبو حنيفةَ في اعتبارهِ حتى أثبت عقودَ الرِّبا وإِفادتَها المِلْكَ في أَصلِ المالِ الرِّبويِّ وردِّ الزائد، فإذا باع درهماً بدرهمين، أوجب العقد درهماً من الدرهمين، ويُرَدُّ الدرهمُ الزائد، وكذلك بقيةُ الرِّبويات[1]، وبالغ قُبالتَه أحمدُ بن حنبل رضي الله عنه في إلغاءِ/ هذا الفرق حتى أبطلَ الصلاةَ بالثوبِ المغصوب، والوضوءَ بالماءِ المسروق، والذبحَ بالسكِّين المغصوبة، وسَوَّى بين مواردِ النهي[2]، وتوسط مالكٌ والشافعيُّ بين المذهبين فأوجبا الفسادَ في بعضِ الفروع دون بعض، وأنا أذكرُ حُجَّة الفريقين، ثم أُذَيِّلُ ذلك بمسائلَ توضِّحُ الفرق. ١٣٠/أ

احتجَّ أبو حنيفةَ رحِمه الله بأَنَّ النهيَ إذا كان في نفسِ الماهِيَّةِ [كانت المَفْسدةُ في نفسِ الماهية][3]، والمتضمِّنُ للمفسدةِ فاسدٌ، فإنَّ النَّهْيَ إنما يعتمدُ المفاسد كما أنَّ الأَمرَ إنما يعتمدُ المصالحَ كالنهيِ عن بيعِ الخنزير والميتةِ وبيعِ السَّفيه، وتحريرُه: أنَّ أركانَ العقدِ أربعة: عِوَضان، ومتعاقدان، فمتى وُجِدت الأربعةُ من حيث الجملةُ سالمةً عن النهي، فقد وُجِدَت الماهيةُ المعتبرةُ شَرْعاً سالمةً عن النهي، فيكونُ النهيُ إنَّما تعلَّق

---

(١) انظر بَسْطَ هذه المسألة ونظائرها في «أُصول الجصَّاص» ١/ ٣٣٦-٣٥١، و«تخريج الفروع على الأصول»: ١٥٦ للشهاب الزنجاني.

(٢) انظر «التمهيد» ١/ ٣٧٢ لأبي الخطاب الكلواذاني.

(٣) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستُدرك من المطبوع.

بأمرٍ خارجٍ عنها، ومتى انخرم واحدٌ من الأربعة، فقد عُدِمَت الماهيةُ، لأنّ الماهيةَ المركَّبةَ كما تُعْدَمُ لعَدَمِ كلِّ أجزائِها تُعْدَمُ لعدمِ بعضِ أجزائها، فإذا باع سَفيهٌ من سفيهٍ خَمْراً بخنزيرٍ، فجميعُ الأركانِ معدومةٌ، فالماهيةُ معدومة، والنهيُ والفسادُ في نفسِ الماهية، وإذا باع رشيدٌ من رشيد ثوباً بخنزير، فقد فُقِدَ رُكنٌ من الأربعة، وهو أَحدُ العِوَضَيْن، فتكونُ معدومةً شرعاً، ولا فرقَ في ذلك بين واحدٍ من الأربعة، أو اثنين أو أكثر، فإذا باع رشيدٌ من رشيدٍ فِضَّةً بفضة، فالأركانُ الأربعةُ موجودةٌ سالمةٌ عن النَّهْيِ الشرعيِّ، فإذا كانت إحدى الفِضَّتين أكثَرَ، فالكَثْرةُ وَصْفٌ حصلَ لأَحدِ العِوَضَيْنِ، فالوصفُ مُتعَلَّقُ النَّهْيِ دون الماهية، فهذا هو تحريرُ كونِ النهيِ في الماهية، أو في أمرٍ خارجٍ عنها، وخَرَّجَ على ذلك جميعَ عقودِ الربا، وجميعَ ما هو من هذا الضابطِ على ما ذكرتُه في المثال، فمتى وُجِدَت الأركانُ كلُّها، وأجزاءُ الماهية، فالنهيُ في الخارج، ومتى كان النهيُ في جزءٍ من أَجزاءِ الماهية، أو في جميعِ أجزائِها، فالنهيُ في الماهية.

إذا تقرَّر هذا قال أبو حنيفة: أصلُ الماهيةِ سالمٌ عن المفسدة، والنهيُ إنَّما هو في الخارجِ عنها، فلو قُلنا بالفسادِ مُطلقاً [لسوَّيْنا] بين الماهيةِ المُتضمِّنةِ للفساد، وبين السالمةِ عن الفساد، ولو قُلْنا بالصحةِ مُطلقاً لسوَّيْنا بين الماهيةِ السالمةِ في ذاتِها وصفاتِها، وبين المُتَضمِّنةِ للفساد في صفاتِها، وذلك غيرُ جائز، فإنَّ التسويةَ بين مواطنِ الفساد وبين
١٣٠/ب السالمِ عن الفسادِ خلافُ القواعد،/ فتعيَّن حينئذٍ أن يُقابَلَ الأصلُ بالأصلِ، والوَصْفُ بالوَصْفِ، فنقولُ: أَصْلُ الماهيةِ سالمٌ عن النهي، والأصلُ في تصرُّفاتِ المسلمين وعقودِهم الصحَّةُ حتى يَرِدَ نَهْيٌ، فيَثْبُتُ لأَصْلِ الماهيةِ الأَصلُ الذي هو الصحة، ويثبتُ للوصفِ الذي هو الزيادةُ

المتضمِّنةُ للمفسدةِ الوصفُ العارض، وهو النَّهْيُ، فيفسدُ الوصفُ دون الأصل، وهو المطلوبُ، وهو فِقْه حَسَن(١).

واحتجَّ أحمدُ بن حنبلٍ رضي الله عنه بأنَّ النهيَ يعتمدُ المفاسدَ، ومتى ورد نَهْيٌ أبطَلْنا ذلك العقدَ وذلك التصرُّفَ بجملته، فإنَّ ذلك العَقْدَ إنما اقتضى تلك الماهيةَ بذلك الوصف، أَما بدونه(٢)، فلم يتعرَّض له

---

(١) علَّق ابن الشاط على ما مضى من كلامِ القرافيِّ بقوله: ما قاله حكايةُ مذهبٍ وتقريرُه، وذلك صحيح، غَيْرَ ما قاله مِن أنَّ الماهيةَ المركَّبةَ كما تُعْدَمُ لعَدَمِ كلِّ أجزائِها تُعْدَمُ لعَدَمِ بعضِ أجزائها، فإنّ ذلك ليس بصحيح، فإنه إذا عُدِمَ بعضُ الأجزاءِ لم تتركَّبْ تلك الماهية، فلا يكون ذلك الجزءُ المعدومُ جُزْءاً منها إلا بالتوهُّم، وبتقديرِ أن يكونَ جُزْءاً في غيرِ هذا الفرضِ، أما في هذا فلا، وغَيْرَ ما قاله مِن أنَّ ذلك الذي قرَّره عن أبي حنيفة فِقهٌ حَسَنٌ وهو قوله: قال أبو حنيفة: أصلُ الماهيةِ سالمٌ عن المفسدةِ، والنهيُ إنَّما هو في الخارجِ عنها، فلو قُلنا بالفساد مُطْلقاً لسوَّيْنا بين الماهيةِ المتضمِّنةِ للفسادِ، وبين السالمةِ عن الفساد، ولو قُلْنا بالصحةِ مُطلقاً لسوَّيْنا بين الماهيةِ السالمةِ في ذاتها وصفاتِها، وبين المتضمِّنةِ للفسادِ في صفاتها، وذلك غيرُ جائزٍ، فإنّ التسوية بين مواطنِ الفسادِ وبين السالمِ عن الفساد خلافُ القواعد، فتعيَّن حينئذٍ أن يُقابَلَ الأصلُ بالأصل، والوصفُ بالوصفِ، فنقول: أصلُ الماهيةِ سالمٌ عن النَّهْي، والأصلُ في تصرُّفاتِ المسلمين وعقودِهم الصحَّةُ حتى يَرِدَ نَهْيٌ، فيثبتَ لأَصْلِ الماهيةِ الأصلُ الذي هو الصحة، ويثبتَ للوصفِ الذي هو الزيادةُ المتضمِّنة للمفسدة الوصفُ العارض، وهو النهيُ، فيَفْسُدَ الوصفُ دون الأصلِ وهو المطلوب.

قلت: لقائلٍ أنْ يقولَ: ليس الأمرُ كذلك، فإنّ الوصفَ إذا نُهِيَ عنه سَرىٰ النهيُ إلى الموصوفِ، لأنّ الوصفَ لا وجودَ له مفارِقاً للموصوفِ فيؤولُ الأَمرُ إلى أنَّ النهيَ يتسلَّطُ على الماهيةِ الموصوفةِ بذلك الوصف، فتكونُ الماهيةُ على ضربيْن: عارٍ من ذلك الوصف، فلا يتسلَّط النهيُ عليه، ومُتَّصفٌ بذلك الوصف، فيتسلَّط النَّهْيُ عليه.

(٢) في الأصل: بدونِها، وصوَّبناه من المطبوع.

المتعاقدان، فيبقى على الأصلِ غَيْرَ معقودٍ عليه، فيُرَدُّ من يدِ قابضِه بغيرِ عَقْدٍ، وكذلك الوضوءُ بالماءِ المغصوب معدومٌ شَرْعاً، والمعدومُ شرعاً كالمعدومِ حِسّاً، ومَنْ صلَّى بغيرِ وُضوءٍ حسّاً فصلاتُه باطلة، فكذلك صلاةُ المتوضّىء بالماءِ المغصوبِ باطلة، وكذلك القولُ في الثوبِ المسروق(١)، والذَّبْحُ بالسكِّين المسروقةِ، هو معدومٌ شَرْعاً، فيكونُ معدوماً حِسَّاً، ومَنْ فَرى الأَوداجَ بغيرِ أداةٍ حسّاً لم تؤكَلْ ذبيحتُه، [فكذلك] لا تؤكَلُ ذبيحةُ الذابحِ بسكّينٍ مغصوبةٍ، وعلى هذا المنوالِ، وأما نحنُ فتوسَّطْنا بين المذهبَيْن، فقلنا بالفسادِ لأَجْلِ النهيِ عن الوصفِ في مسائلَ دون مسائل، ولنذكر من ذلك ثلاثَ مسائل(٢):

المسألةُ الأولى: الصلاةُ في الدارِ المغصوبة.

قُلنا نحن والشافعيةُ والحنفيةُ بصِحَّتِها، وقال الحنابلةُ ببطلانها، فنحنُ نلاحظُ أنَّ مُتَعلَّقَ الأَمرِ قد وُجِدَ فيها بكاملهِ مع مُتَعلَّقِ النَّهْيِ، فالصلاةُ من حيث هي صلاةٌ حاصلةٌ، غَيْرَ أنَّ المُصَلِّيَ جنى على حَقِّ

---

(١) في المطبوع: الثوب المغصوب والمسروق.

(٢) قولهُ: «واحتجَّ أحمد بن حنبل. . . إلى قوله: ثلاث مسائل» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: فيما قاله أحمدُ بن حنبلٍ رضي الله تعالى عنه في الوضوءِ بالماءِ المغصوب وما أَشْبَهَه من تسويتهِ بينه وبين مسألةِ الربا نَظَر، فإنَّ هذه الأمورَ لم يتسلَّط النهيُ فيها على الماهيةِ ولا على وَصْفِها، بل تسلَّط على الغَصْبِ من غيرِ تعرُّضٍ لكونهِ في وضوءٍ، أو غيرِ وضوء، بخلافِ مسألةِ الربا، فإنه وإن كان النَّهْيُ في الآيةِ ظاهرةُ التسلُّطُ على الرِّبا من غيرِ تعرُّضٍ لكَوْنهِ في البيع أوْ لا، فإنَّ الحديثَ قد بيَّن ذلك بقوله ﷺ: «لا تَبيعوا الذهبَ بالذهبِ إلا مِثْلاً بمثل» فسلَّط النَّهْيَ على البيعِ المُشْتَملِ على الزيادة، ولم يأتِ عنه ﷺ أنه قال: «لا تتوضَّأ بالماءِ المغصوب» فبَيْن الموضعَيْن فَرْقٌ من هذا الوجهِ لا خَفاءَ فيه، والله أعلم.

صاحبِ الدار، فالنَّهْيُ في المُجاورِ، والحنابلةُ مَشَوْا على أَصْلِهِم في التسويةِ بين الأَصْلِ والوصف(١).

المسألةُ الثانية: غاصبُ الخُفِّ إذا مسحَ عليه عندنا صَحَّت طهارتُه وصلاتُه، وعند الحنابلة تبطُل، والمُدْرَكُ عندنا أنه مُحَصِّلٌ للطهارةِ بكمالِها على الوجهِ المطلوب شَرْعاً، وإنما هو جانٍ على حَقِّ صاحبِ الخُفِّ كالصلاةِ في الدار المغصوبة، وبهذه القاعدةِ يظهرُ الفرقُ بين هذا الفَرْعِ، وبين المُحْرِمِ إذا مسحَ على الخُفِّ، أَنَّ المُحْرِمَ مخاطبٌ في

---

(١) عَلَّق ابن الشاط على المسألةِ الأُولى بقوله: لم يَزِدْ على حكايةِ المذاهبِ ومُسْتَنَدِها، ولا كلامَ في ذلك.

قلْتُ: قد حاول الإمام الكلواذاني الدفاع عن مذهب الحنابلة في هذه المسألة ونظائرها من جهةِ الرواية والدراية، أما الروايةُ فاحتجَّ لها بما أخرجه الإمام أحمد في «المسند» ١٠/٢٥ من حديث ابن عمر قال: «من اشترى ثوباً بعشرةِ دراهم وفيه درهمٌ حرامٌ لم يقبل الله له صلاةً ما دام عليه» قال: ثم أدخل أُصبُعَيْه في أُذُنَيْه، ثم قال: صُمَّتا إن لم يكن النبيُّ ﷺ سمعتُه يقوله. وإسناده ضعيفٌ جدّاً؛ فيه بقية بن الوليد يدلِّس تدليس التسوية، وعثمان بن زُفَر مجهول الحال، وهاشم مجهول، وقيل: هو الأَوْقَصُ، وهو غير ثقة كما في «الكامل» ٧/٢٥٦ لابن عدي. وانظر تمام تخريجه وتنقيده في التعليق على «المسند».

أما الدرايةُ فاحتجَّ لها بأَنَّ النَّهْيَ يدلُّ على فسادِ المَنْهِيِّ عنه، وبخصوص هذه المسألةِ، فإنَّ المسلمين أجمعوا على أنَّ الصلاة من حَقِّها أن تكونَ قُرْبَةً وطاعةً، والصلاة في الدارِ المغصوبة معصية، لأنها تشتمل على القيام والركوع والسجود، وهذه الأشياء تصرُّفٌ في الدارِ المغصوبةِ وشُغْلٌ لأماكِنها وأهويتها، ومَنْعٌ لربِّ الدارِ إن حضر، وذلك معصيةٌ كالقعودِ ووَضْعِ المتاعِ فيها، وإذا ثبت ذلك، فالواجبُ لا يتأدّى بالمعصية، والطاعةُ تنافيها المعصية وكذلك القُرْبَة، وقد قالﷺ: «مَنْ عمِل عملاً ليس عليه أمرُنا فهو ردٌّ» فما ظنُّك بعملٍ فيه نَهْيُه، فهو أَوْلى بالردِّ، والردُّ ما لا يُقْبَلُ ولا له نفاذٌ، كالمردودِ عن الدخولِ إلى الدارِ والمردود بالعيب... في كلامٍ طويلٍ يضيق المقام عن نَقْلِهِ تجده في كتابه: «الانتصار في المسائل الكبار» ٢/٤٠٦.

طهارتهِ بالغَسْلِ، ولم يأتِ به، فلم تحصُلْ به حقيقةُ المأمور به بكمالِها، بخلافِ الغاصبِ حصلَ حقيقةُ المأمورِ به بكمالها مع حقيقةِ النهي، فكان
١٣١/أ النَّهْيُ في المُجاورِ،/ وكثيراً ما يُسْأَلُ عن الفرقِ بين هاتين المسألتين، فيُفَرِّقُ بينهما بأمورٍ وعباراتٍ ليس فيها إبانةٌ عن المقصودِ، وسرُّ الفرقِ ما ذكرتُه لك من وجودِ كمالِ حقيقةِ المأمورِ به في الغاصب، وعدمِ وجودِها في المُحْرِمِ؛ ففي صورةِ الغاصبِ نَهْيٌ [عن] مُجاور، وفي صورةِ المُحْرِمِ عُدِمَ المأمورُ، فبقيت الذمةُ مشغولةً بالمأمور، فالبابان مُختلفان من هذا الوجه، وإنْ اشتركا في أنَّ كلَّ واحدٍ منهما عاصٍ باللُّبْس[1].

المسألةُ الثالثة: الذي يُصلِّي في ثوبٍ مغصوب، أو يتوضَّأُ بماءٍ مغصوب، أو يحجُّ بمالٍ حرامٍ، كلُّ هذه المسائلِ عندنا سواءٌ في الصحَّةِ خلافاً لأحمد، والعِلَّة ما تقدَّم: أنَّ حقيقةَ المأمورِ به من الحَجِّ والسُّتْرةِ وصُورةِ التطهُّرِ قد وُجِدَت من حيث المصلحةُ لا من حيث الإذنُ الشرعيُّ، وإذا حصلت حقيقةُ المأمورِ به من حيث المصلحةُ كان النهيُ مجاوِراً، وهو الجنايةُ على الغيرِ كما في الدارِ المغصوبة.

فإنْ قُلْتَ: لا نُسَلِّمُ وجودَ حقيقةِ المأمورِ به، لأنَّ المعدومَ شَرْعاً كالمعدومِ حِسَّاً[2]، فتكونُ السترةُ معدومةً حِسَّاً مع العَمْدِ، وذلك مُبْطلٌ للصلاة، وكذلك الوضوءُ بعَيْنِ هذا التقرير، ولا يُمْكِنني أنْ أقولَ ذلك في الحج، فإنَّ النفقةَ لا تعلُّقَ لها بالحجِّ، لأنها ليست رُكناً، ولا صُرِفَتْ في رُكنٍ، بل نفقةُ الطريقِ لحفظِ حياةِ المسافرِ بخلافِ المُحرَّمِ هٰهنا يُصْرَفُ فيما هو شرط، فكان الشرطُ معدوماً.

---

(١) علَّق ابنُ الشاط على المسألة الثانية بقوله: ما قاله في ذلك صحيحٌ إلى مُنْتهى المسألة.

(٢) انظر «القواعد الكبرى» ٢/ ٤٩ لابن عبد السلام.

قلتُ: نمنَعُ أنَّ الله تعالى أمر بالطهارةِ والسِّتارةِ، واشترط فيهما أن تكونَ الأَداةُ مُباحةً، بل حَرَّمَ الغصبَ مُطلقاً، وأوجبَ الطهارة مُطلقاً، ولم يُقَيِّدْ واحداً منهما البتَّة، فكما يتحقَّقُ الغصبُ، وإنْ قارنَ مأموراً، يتحقَّقُ المأمورُ وإنْ قارن تَحريماً، فما أَمَرَ الله تعالى إلا بالصلاة، ولم يشترطْ فيها بُقْعةً مُباحةً(١)، بل أوجب الصلاةَ مطلقاً وحَرَّم الغصبَ، ولا يلزَمُ من تحريمِ الشيءِ أنْ يكونَ عَدَمُه شَرْطاً، كما أنه لو سَرَقَ في صلاتهِ لم تبطُلْ صلاته، وكذلك لو عزمَ في صلاتهِ على قَتْلِ إنسانٍ لم تبطُلْ صلاتُه مع مُقارنةِ المُحَرَّم، فكذلك في هذه المواطن.

فإنْ قُلْتَ: فما الفرقُ بين هذه المسائل، وبين مسائلِ الرِّبا؟ ولم لا وافقْتَ الحنفيةَ في تصحيحِ العَقْدِ فيها كما صَحَّحت العبادةَ مع ثبوتِ النَّهْيِ في الوصف، وفي الجميعِ النَّهْيُ في الوصفِ دون الأَصل، فالحنفيةُ طردَتْ أَصْلَها، وأنتم لم تطردوا/ أصلكم، وكذلك الشافعية؟ ١٣١/ب

قلتُ: السبب في ذلك أَنَّ تلك الحقائقَ متعلَّقاتُ العقودِ، والرِّضا لم يحصُلْ إلا بمقابلةِ الواحد بالاثنين، فلو صَحَّحْتُ العَقْدَ في البعضِ، لنقَلْتُ مِلْكَ البائع بغيرِ رضاه، ورسولُ الله ﷺ يقول: «لا يحلُّ مالُ امرىءٍ مسلمٍ إلا بطيبِ نَفْسهِ»(٢) وهذا لم تطِبْ نفسُه إلا بما تعلَّقَ العَقدُ به، فكان الدرهمُ الباقي بعد إسقاطِ الدرهمِ الزائدِ باقياً على مِلْكِ باذِلِه لعَدَمِ تناولِ

---

(١) انظر «المغني» ٢/ ٤٧٦ لابن قدامة و«القواعد»: ١٣ لابن رجب.

(٢) أخرجه أبو يعلى الموصلي في «المسند» (١٥٦٧)، والدارقطني في «السنن» ٣/ ٢٦، والبيهقي في «السنن الكبرى» ٦/ ١٠٠ من حديث أبي حرَّة الرَّقاشي عن عَمِّه، وأبو حرَّة مختلفٌ فيه، وثّقه ابن معين، وضعَّفه أبو داود، وللحديثِ شواهدُ من غيرِ ما طريق، فلأَجْلِ ذلك صحَّحه الشيخ ناصر الدين الألباني في «إرواء الغليل» (١٤٥٩) بعد أن استوعبَ طرق الحديثِ في دواوين السنَّة.

العَقْدِ مُقابلتَه بمِثْلهِ، بل بمِثْلَيْه، وأما في هذه الصُّوَرِ حيث قُلْتُ بالصحةِ، فالموجودُ كمالُ مُتَعلَّق الأَمر، فقلتُ بالصحةِ لوجودِ كمالِ المُتَعلّق، وهنالك لم يُوجَدْ كمالُ المُتعلَّق، وهذا فرقٌ جليٌّ جليل.

فإن قُلْتَ: مَنْ رضيَ بأن يكون درهمان من عنده بإزاءِ درهمٍ، فقد رضيَ بأن يكونَ درهمٌ واحدٌ من قِبَلهِ بإزاءِ درهمٍ واحدٍ بطريقِ الأَوْلى، فقولهُ: لم يحصُل الرِّضا ممنوع، بل الرِّضا حاصل.

قلت: الجوابُ عن هذا السؤالِ من وجهين:

الأول: هَبْ أنَّ باذلَ الدرهمَيْن راضٍ، فباذلُ الدرهم غيرُ راضٍ ببَذْلهِ بإزاءِ درهمٍ واحد، وإنما رَضِيَ ببَذْلهِ بإزاءِ درهمَيْن، سَلَّمْنا حُصولَ الرِّضا، لكنَّ الرِّضا لا يكفي وحدَه في نَقْلِ الأملاك، فإنه لو رَضِيَ بنَقْلِ مِلْكهِ، وهو ساكتٌ من غيرِ قولٍ ولا فعلٍ، لم ينتَقل مِلْكُه فيما علمتُه إجماعاً، بل لا بُدَّ من عقدٍ، أو ما يقومُ مقَامَه، أما الرِّضا وحدَه فليس سبباً شرعياً، بل السببُ الشرعيُّ هو الدالُّ على الرِّضا، وهذا السببُ له مُتَعلَّق، ولم يوجَدْ، فوجبَ أن لا يُقْضىٰ باللزومِ حينئذٍ، فهذا هو سرُّ الفرق بين الرِّبَوياتِ والعباداتِ فتأمَّلْ ذلك، فهو حَسَن[1].

* * *

(١) قد اقتصر المصنف على وجه واحدٍ في الجواب، فلعله سها عن الوجه الثاني.

الفرقُ الحادي والسبعون

بين قاعدةِ حكايةِ الحال إذا تطرَّق إليها الاحتمال سقط بها الاستدلال وبين قاعدةِ حكايةِ الحال إذا تُرِكَ فيها الاستفصالُ تقومُ مقامَ العُمومِ في المقال، ويحسُنُ بها الاستدلال

هذا موضعٌ نُقِلَ عن الشافعيِّ فيه هذانِ الأمران على هذه الصورة[(١)]، واختلفت أَجوبةُ الفُضلاءِ في ذلك، فمنهم من يقول: هذا مُشْكِلٌ، ومنهم مَنْ يقول: هُما قولان للشافعي، والذي ظهرَ لي أنهما ليستا قاعدةً واحدةً فيها قولان، بل هما قاعدتان مُتباينتان[(٢)]، ولم يختلفْ قولُ/ الشافعي ١٣٢/أ رضي الله عنه، ولا تناقَضَ، وتحريرُ الفرق بينهما يُبْنى على قواعد[(٣)].

القاعدةُ الأُولى: أنَّ الاحتمالَ المرجوحَ لا يَقْدَحُ في دِلالةِ اللفظ، وإلا لسقطَتْ دلالةُ العُموماتِ كُلّها لتطرُّقِ احتمالِ التخصيصِ إليها[(٤)]، بل

---

(١) لم أهتدِ إلى هذا النَّقْلِ عن الإمام الشافعيِّ، وفي النَّفْسِ شيءٌ من ثبوتِ نسبته إليه، فإنه ليس من نسيج كلامه، وقد نقل بعضَه إمامُ الحرمين في «البرهان» ١/ ٢٣٧ وعزاه للشافعيِّ، وجعله ابن العربي في «القبسَ» ٢/ ٧٦٠ من كلام إمام الحرمين، وهو في «شرح المحصول» ٤/ ١٩٧٠ للقرافيِّ.

(٢) كذا في الأَصل، ووقع عند ابن الشاط «متساويتان» وعلى هذا المعنى دار كلامُه.

(٣) علّق ابن الشاط على ما سبق من كلام القرافيِّ من بدايةِ الفرق إلى قوله: على قواعد، بقوله: قولهُ: «بل هما قاعدتان متساويتان» إن أراد بذلك أنَّ معناهما واحدٌ، فليس قولهُ بصحيح، وإنْ أراد بذلك أنهما مُتساويتان في كونِ كُلٍّ واحدةٍ منهما قاعدةً مُسْتقلَّة مُساويةً للأُخرى في الاستقلال، فقولُه صحيح.

(٤) قوله: «القاعدة الأولى. . . إلى قوله: احتمال التخصيص إليها» صحَّحه ابن الشاط.

تسقطُ دلالةُ جميعِ الأَدلَّةِ السمعيةِ لتطرُّقِ احتمالِ المجازِ والاشتراكِ إلى جميعِ الألفاظ[1]، لكنَّ ذلك باطلٌ، فتعيَّنَ حينئذٍ أنّ الاحتمالَ الذي يُوجِبُ الإجمالَ إنما هو الاحتمالُ المُساوي، أو المقارِبُ، أَما المرجوحُ فلا[2].

القاعدةُ الثانية: أَنَّ كلامَ صاحبِ الشرعِ إذا كان مُحْتملاً احتمالَيْن على السواءِ، صار مُجْمَلاً، وليس حَمْلُه على أحدِهما أَوْلى من الآخر[3].

القاعدةُ الثالثة: أنَّ لفظَ صاحبِ الشرعِ إذا كان ظاهِراً أو نَصّاً في جنسٍ، وذلك الجِنسُ مُتَردِّدٌ بين أنواعهِ وأفرادِه، لا يقدَحُ ذلك في الدلالةِ كقَوْله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا﴾ [المجادلة: ٣] اللفظُ ظاهرٌ في إعتاقِ جنسِ الرقبةِ، وهي متردِّدة بين الذَّكَرِ والأُنثى، والطويلةِ والقصيرة، وغيرِ ذلك من الأوصاف[4]، ولم يقدَحْ ذلك في دلالةِ اللفظِ على إيجاب الرقبة، وكذلك الأَمرُ بجميعِ المُطْلقات الكُلِّيات، وقد تقدَّم أَنها عَشَرةٌ، ولم يظهَرْ في شيءٍ مِنْ مُثُلِها قَدْحٌ ولا إجمال[5].

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله هنا ليس بصحيح، فإنَّ من الأَلفاظِ ما لا يلحقُه ذلك، وقد سَبَق له مِن هذا أنَّ أسماءَ الأَعدادِ لا يدخلُها المجاز.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إيجابُ الاحتمالِ المُساوي الإِجمالَ مُسَلَّم، وأَما إيجابُ المقاربِ فلا، فإنه إنْ كان متحقِّقَ المُقارَبةِ، فهو متحقِّقُ عَدَمِ المساواة، وإنْ كان متحقِّقَ عَدَمِ المساواةِ فهو متحقّقُ المَرْجوحيةِ، فلا إجمال.

(٣) صحَّح ابن الشاط كلام القرافيّ في القاعدة الثانية.

(٤) في الأصل: الأصناف، وصَوابه من المطبوع.

(٥) قوله: «القاعدة الثالثة... إلى قوله: قدحٌ ولا إجمال» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ليس ما مَثَّل به الجنسَ بصحيح، فإنه ليس لفظ «رقبة» في هذا الموضع جِنْساً، ولكنه واحدٌ غير مُعيَّنٍ من الجنس، وكذلك قولهُ: «وكذلك الأمر بجميع =

إذا تحرَّرَتْ هذه القواعدُ، فنقول: الاحتمالاتُ تارةً تكونُ في كلامِ صاحبِ الشرعِ على السواءِ، فتَقْدَح، وتارةً تكونُ في محلِّ مدلولِ اللفظِ، فلا تَقْدَح(١)، فحيث قال الشافعيُّ رضي الله عنه: إنَّ حكايةَ الحالِ إذا تطرَّقَ إليها الاحتمالُ، سقط بها الاستدلال، مرادُه: إذا استوت الاحتمالاتُ في كلامِ صاحبِ الشرع(٢)، ومُرادُه أنَّ حكايةَ الحالِ إذا تُرِكَ فيها الاستفصالُ قامَت مَقامَ العمومِ في المقال إذا كانت الاحتمالاتُ في محلِّ المدلول دون الدليلِ(٣)، ولنُوضِّح ذلك بذكْرِ ثمانِ مسائل:

المسألةُ الأُولى: قولهُ ﷺ لما سُئل عن الوضوءِ بنبيذِ التَّمر: «تَمْرةٌ طيبةٌ وماءٌ طَهور»(٤) ليس في اللفظِ إلا أنَّ التمرةَ طاهرةٌ طَيِّبة، والماءَ

= المُطلقاتِ الكُلِّيات» فإنَّ المُطْلقاتِ ليست الكُلِّيات، وقد تقدَّم التنبيه على ذلك مِراراً.

(١) قولهُ: «إذا تحرَّرت... إلى قوله: فلا تَقْدَح» صحَّحه ابنُ الشاط.

(٢) قولهُ: «فحيث قال الشافعيّ... إلى قوله: صاحب الشرع» علق عليه ابن الشاط بقوله: الأَظْهَرُ أَنَّ ذلك ليس مُرادَه، وأنَّ مُرادَه: أنّ قضايا الأعيانِ إذا نُقِلَتْ إلينا، ونُقِلَ حُكْمُ الشارعِ فيها، واحتملَ عندنا وقوعُها على أحدِ وجهَيْن، أو وجوهٍ، ولم يُنْقَلْ إلينا على أيِّ الوجهين، أو الوجوهِ وقع الأمرُ فيها، فإنَّ مِثْلَ هذا يثبُتُ فيه الإجمالُ، ويسقطُ به الاستدلال، ودليلُ ظهورِ ما قلتُه دون ما قاله أنّ ما قُلْتُه يطلقُ عليه حكايةُ حال حقيقةً، وما قاله يطلقُ عليه حكايةُ حالٍ مجازاً والله أعلم.

(٣) قولهُ: «ومراده أنَّ حكاية الحال... إلى قوله: دون الدليل» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إن أراد بمَحَلِّ المدلولِ أنَّ قضايا الأعيانِ إذا عُرِضَتْ على الشارع، وهي مُحْتملةُ الوقوعِ على أحدِ وجهين، أو وجوهٍ، وتُرِكَ الاستفصالُ فيها، فتَرْكُه الاستفصالَ فيها دليلُ أنّ الحكمَ فيها مُتَّحدٌ في الوجهَيْن، أو الوجوهِ، فقوله فيها صحيحٌ، وهو مرادُ الشافعيّ بلا شكٍّ، والله أعلم.

(٤) هو جزءٌ من حديثِ ليلة الجن، وله طريقان: الأولى عن ابن مسعود، والأُخرى عن ابن عباس. =

طهورٌ، فَيبْقى إذا اجتمعا[1]؛ التمرةُ والماءُ الطهورُ، كيف يكونُ الحالُ؟ هل تُسْلَبُ الطهورية أَمْ لا؟ لم يتعرَّضْ لذلك، فيحتملُ أنْ يُريدَ أنَّ كُلَّ واحدٍ منهما بقِيَ على حالهِ لم يتغيَّر عن وَصْفهِ، فلذلك وَصَفَهما بما كانا عليه قبل الاجتماع، ويحتملُ أنهما تغيَّرا عن حالِهما الأولى، فتفتَّتت
١٣٢/ب التمرةُ، واحمَرَّ الماء وحلا، ومع ذلك فالماءُ طهورٌ على حاله، وهو/ مرادُ الحنفية[2]، وليس في اللفظِ إشعارٌ بالتفتُّتِ ولا بعَدَمِه، فقولهُ عليه

= أما حديثُ ابن مسعود، فأَخرجه أحمد ٣٦٧/٧، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» ٩٥/١، والدارقطني في «السنن» ٧٧/١ وفي إسناده علي بن زيد بن جُدعان، ضعيف الحديث.

وأما حديثُ ابن عباس، فأخرجه أحمد ٣٢٣/٦، وابن ماجه (٣٨٥)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» ٩٤/١-٩٥، وهو في «المعجم الكبير» (٩٩٦١) للطبراني، و«سنن الدارقطني» ٧٦/١ وإسناده ضعيفٌ لأجلِ عبد الله بن لهَيعة، وانظر تمام تنقيده في التعليق على «المسند»، واعترض الغُماري في «تخريج أحاديث البداية» ٣٠٥/١ على تضعيف هذا الحديثِ بابن لهيعة لأجل احتراق كتبه، وقال: وهذا كلامٌ فيه تحاملٌ وبُعْدٌ عن الإنصاف، فابنُ لهيعةَ إمامٌ حافظ، وهو وإنْ وقع فيه الغلطُ والخطأ الذي لا يُنْكَرُ لأجلِ ذلك الاحتراق، فقد احتجَّ به أهلُ الصحيحِ كمُسْلمٍ، وابن خُزَيمةَ، والحاكم، وصحَّحوا له ما تُوبِعَ عليه كهذا الحديث، بل ما لا يبلغُ عُشْرَ متابعاته فإنَّها كثيرةٌ جدّاً.

قلتُ: وللحافظ الزيلعيّ بَحْثٌ مُسْهَبٌ استقصى فيه طرق هذا الحديث في «نصب الراية» ١٣٧/١-١٤٨.

(١) في المطبوع: إذا جُمِع بين التمرةِ والماءِ الطهور.

(٢) ليس الحنفيةُ جميعاً على القولِ بجوازِ الوضوءِ من نبيذِ التمرِ، فقد خالف أبو يوسف عن ذلك، ونصره الطحاوي في «شرح معاني الآثار» ٩٦/١، وانظر بسط المسألة في «بدائع الصنائع» ٩٥/١-٩٩.

الصلاة والسلام: «تَمْرةٌ طيبةٌ وماءٌ طَهور» لم يتعرَّضْ في ذلك لِما قبلَ التغيُّرِ، ولا لِما بعده[1].

فإنْ قُلْتَ: لو لم يتعرَّضْ لما بعدَ التغيُّرِ، لم يكُن الجوابُ حاصلاً، فإنه عليه السلام إنَّما سُئِلَ عنهما بعد اجتماعهما.

قلت: مُسَلَّمٌ أنه سُئِلَ عنهما بعد اجتماعهما، ولكنه لم يقُلْ للسائل: توضَّأ، ولا لا تتوَضَّأ، بل اقتصَرَ على ذِكْرِ وَصْفَي المُجْتَمِعَيْن، ولم يتعرَّضْ للتغيُّرِ ولا لعَدَمهِ، فلا جَرَمَ لمَّا تساوت الاحتمالاتُ في ذلك، سقط الاستدلالُ بالحديثِ على الجوازِ بعد التغيُّرِ، فإنَّ الدالَّ على الأَعمِّ غيرُ دالٍّ على الأخصِّ، وحالةُ التغيُّرِ أخصُّ ممَّا فُهِمَ من اللفظِ مِنْ وَصْفَي المُجْتَمِعَيْن[2].

---

(١) قوله: «المسألة الأولى. . . إلى قوله: ولا لما بعده» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: لا يجوزُ على الشارعِ صلواتُ الله وسلامه عليه أنْ يُسْألَ عن شيءٍ، ثم لا يجيبُ عنه، ولا يجوزُ عليه أن يُخْبِرَ بما لا فائدةَ فيه، وهو ﷺ إنما سُئِل عن الوضوءِ بالنبيذِ، والنبيذُ اسمُ الماءِ المُسْتنقعِ فيه التمرُ حتى يتغيَّر حقيقةً، أمَّا قبلَ التغيُّرِ، فلا يُسمَّى بنبيذٍ إلا مجازاً بمعنى أنه يؤول إلى ذلك، فلا شكَّ أنَّ ظاهرَ الحديثِ أنه أراد ﷺ أنَّ أَصْلَ النبيذِ تمرةٌ طيبةٌ وماءٌ طهور، وأنه باقٍ على حُكْمِ الأصلِ من الطِّيبِ والطَّهورية.

(٢) قوله: «فإنْ قُلْتَ: . . . إلى قوله: وصفي المجتمعَيْن» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: السؤالُ واردٌ لازم. وما قاله مِن أنه ﷺ لم يقُل للسائلِ، توضَّأ ولا لا تتوضَّأ ليس بصحيح، بل قال: توضَّأ، لكن لا باللفظِ ولكن باقتضاءِ المساق، وضرورةِ حَمْلِ كلامهِ ﷺ على الفائدة وعلى الجواب.

وما قاله من أنه ﷺ اقتصر على ذِكْرِ وَصْفَي المُجْتَمِعَيْن ليس كذلك، بل لم يقتصِر لضرورةِ المساقِ وحَمْلِ كلامهِ ﷺ على الجواب وعلى الفائدةِ.

وما قاله مِن أنه ﷺ لم يتعرَّض للتغيُّرِ ولا لعدمه، ليس كما قاله، بل تعرَّض لذلك لأنه عن النبيذِ سُئل، وهو المتغيِّرُ على ما سبق بيانُه. =

المسألةُ الثانية: استدلَّت المعتزلةُ على أنَّ الشرَّ من العبدِ لا من الله بقولهِ عليه السلام في الحجِّ: «الخيرُ كلُّه بيدَيْك والشرُّ ليس إليك»[1] وهذا سَلْبٌ عامٌّ تقومُ به الحُجَّةُ على الأشعرية، فجوابُه: أنّ قوله عليه السلام: «ليس إليك» هذا الجارُّ والمجرورُ لا بُدَّ له من عاملٍ يتعلَّقُ به، فالمعتزلةُ يُقدِّرونه: والشرُّ ليس منسوباً إليك حتى يكونَ من العبدِ على زَعْمِهم، ونحن نقدِّرُه: والشرُّ ليسَ قُرْبَةً إليك، لأنَّ الملوكَ كُلَّهم يُتَقَرَّبُ إليهم بالشرِّ إلا الله تعالى لا يُتَقَرَّبُ إليه إلا بالخير، وهذا معنى حسنٌ جميلٌ يُحْمَلُ اللفظُ عليه، وعلى هذا يكونُ لفظُ صاحبِ الشرعِ مُحْتَمِلاً لما قُلْناه، ولما قالوه، وليس اللفظُ ظاهِراً في أَحدِهما من حيث الوضع، بل الاحتمالان مُسْتويان، فيسقطُ استدلالُ المعتزلةِ به لحصولِ الإجمالِ فيه[2].

= وما قاله من أنه لما تساوَت الاحتمالاتُ سقط الاستدلالُ على الجوازِ بعد التغيُّر ليس كما قال، بل لم تتساوَ الاحتمالاتُ، ولا سقط الاستدلال.
وما قاله مِنْ أنَّ الدالَّ على الأعمِّ غيرُ دالٍّ على الأخصِّ إلى آخرِ كلامه صحيحٌ، لكن ليس الأمرُ في المسألة من ذلك، بل من الدالِّ على الأخصِّ، بل من جِهة أنه إنَّما سُئِل عن النبيذِ، وليس النبيذُ إلا المُتغيِّر.

(١) ليس هذا الحديثُ هو حديثَ التلبية في الحجِّ، بل هوجزءٌ من حديثٍ أخرجه البزّار في «المسند» ٧/ ٣٢٩ برقم (٢٩٢٦) موقوفاً على حذيفة، ولفظُه: «يُجْمَعُ الناسُ في صعيدٍ واحدٍ فلا تكلَّمُ نفسٌ، فأَوَّلُ مَنْ أحسبُه قال يتكلَّم محمد ﷺ، فيقول: «لبيك وسعدَيْك، والخيرُ في يدَيْك، والشرُّ ليس إليك. . . وذكر الحديث» وهو في «السنن الكبرى» ١٠/ ١٥٣ للنّسائي، وأخرجه ابن جرير الطبري ١٥/ ١٤٤، وأبو داود الطيالسي (٤١٤)، وصحَّحه الحاكم ٢/ ٣٦٣، وذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» ١٠/ ٣٧٧ وقال: رواه البزار موقوفاً، ورجاله رجال الصحيح.

(٢) علَّق ابن الشاط على المسألةِ الثانية بقوله: الأظهَرُ أنَّ ما قَدَّرَته المعتزلةُ أَظْهَر، ولكنَّ المسألةَ قطعيةٌ لا يُكْتفىٰ فيها بالظواهر، مع أنّ الدليلَ العقليَّ القطعيَّ قد =

المسألةُ الثالثة: قولهُ عليه السلام في المُحْرِمِ الذي وقَصَتْ به ناقتُه: «لا تُمِسُّوه بطيبٍ فإنه يُبْعَثُ يومَ القيامةِ مُلَبِّياً»[1] هذه واقعةُ عينٍ في هذا المُحْرِمِ، وليس في اللفظِ ما يقتضي أنّ هذا الحُكْمَ ثابتٌ لكلِّ مُحْرِمٍ، أو ليس بثابتٍ، وإذا تساوت الاحتمالاتُ بالنسبةِ إلى بقيةِ المُحْرِمين سقط استدلالُ الشافعيةِ به على أنّ المُحْرِمَ إذا ماتَ لا يُغْسَلُ[2]، ولم يقُلْ عليه السلام: والمُحْرِمُ يُبْعثُ يوم القيامة مُلبِّياً حتى يكونَ فيه عُموم، ولا رَتَّبَ الحُكْمَ على وصفٍ يقتضي أنه عِلَّةٌ له، فيَعَمُّ جميعَ الصُّوَرِ لعُمومِ عِلَّته، بل عَلَّلَ حُكْمَ الشَّخْصِ المُعَيَّنِ فقط، فكان اللفظُ مُجْمَلاً بالنسبةِ إلى غيره، ولو أراد عليه السلام الترتيبَ على الوصفِ لقال: فإنّ المُحْرِمَ يُبْعثُ يوم القيامة/ مُلبِّياً، ولم يَقُل: «فإنه»، ولقال: لا تُقَرِّبوا المُحرِمَ، ولم يقل: «لا تُقَرِّبوه»، فلما عَدل عن هٰذين المَقامَيْن إلى الضمائرِ الجامدةِ، دلَّ ذلك ظاهِراً على عدمِ إرداتهِ لترتيبِ الحُكمِ على الوصف، فبَقِيت الاحتمالاتُ مُسْتويةً، وهو المطلوب. ١٣٣/أ

= ثبت أنَّ الشرَّ بقُدْرتهِ كما أنَّ الخيرَ كذلك، فبطلَ مُقتضى ذلك الظاهرِ، وتعيَّن التأويلُ، وما ذكره في المسألةِ الثالثةِ والرابعةِ والخامسةِ صحيحٌ ظاهرٌ، والله أعلم.

(١) سبق تخريجُه.

(٢) قال النووي في «شرح صحيح مسلم» ٣٨٩/٤ بعد أن استوعب روايات هذا الحديث: في هذه الروايات دِلالةٌ بيِّنةٌ لمذهب الشافعيِّ وأحمد وإسحاق وموافقيهم في أنَّ المُحْرِمَ إذا مات لا يجوزُ أن يُلْبَسَ المَخيطَ، ولا تُخَمَّرَ رأسُه، ولا يُمَسَّ طِيباً. وقال مالكٌ والأوزاعيُّ وأبو حنيفة وغيرهم: يُفْعَلُ به ما يُفْعَلُ بالحيِّ، وهذا الحديثُ رادٌّ لقولهم.
وقال القاضي عياض في «إكمال المُعْلم» ٢٢١/٤: هذا الحديثُ ممَّا اعتمد عليه الشافعيُّ في المُحْرِمِ إذا مات؛ أنَّه لا يُحَنَّطُ ولا يُغَطَّى رأسُه، وبه قال أحمد وإسحاق. وقال مالكٌ والكوفيون والحسن والأوزاعيُّ: إنَّ المُحْرِمَ يُفْعَلُ به ما يُفْعَلُ بالحلال، وقد احتجَّ مالكٌ على هذا بأن العملَ إنَّما يلزَمُ الإنسان ما دام حيّاً، وهذا هو الأصلُ، وتأويلُ الحديثِ عند مَنْ قال بخلافه، أنَّها قضية في عينٍ مخصوصة لا تُعَدَّى إلّا بدليل.

المسألةُ الرابعة قال الحنفيةُ: لا يجوزُ أنْ يُوْتِرَ بركعةٍ واحدة، بل بثلاثٍ بتسليمةٍ واحدةٍ لنَهْيهِ عليه السلام عن البُتَيْراءِ وهي الركعةُ المُنْفردة[1].

قلنا: ليس في لفظِ البُتَيْراء ما يقتضي ذلك، بل الأَبْتَرُ في اللغة: هو الذي لا ذَنَبَ له، ولا عَقِبَ له ومنه قوله تعالى لنبيِّه عليه الصلاة والسلام: ﴿إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ ٱلْأَبْتَرُ﴾ [الكوثر:٣]، أي: لا عَقِبَ له، فالبتيراءُ يحتملُ أن يُريدَ بها ركعةً ليس قبلها شيءٌ، ويحتملُ أن يُريدَ بها ركعةً مُنْفردةً، والاحتمالان متقاربان، فلا يحصلُ الاستدلالُ به على أنَّ الركعةَ المنفردةَ لا تُجْزيءُ، نعم لو كان الأَبتَرُ في اللغةِ هو المُنْفردَ وحدَه صحَّ ذلك، بل هو الذي لا يتبعُه غيرُه ويضافُ إليه مِن ذَنَبٍ، أو عَقِبٍ، ونحن نقول: الركعتان مُتقدِّمتان تابعتان للوِتْرِ، وتَوْطِئةٌ له، فلا حُجَّةَ فيه، فهذه المسائلُ كلُّها الاحتمالاتُ فيها في نفسِ الدليل، وقد تقاربت، فيسقطُ الاستدلالُ بها.

---

(١) انظر «فتح باب العناية» ١/ ٣١٨-٣٢٠. وحديثُ النَّهْي عن صلاة البُتَيْراء بلفظ التصغير، أخرجه ابن عبد البَرِّ في «التمهيد» ١٣/ ٢٥٤، ونقله الحافظ ابن عبد الحق في «الأحكام الوسطى» ٢/ ٥٠ وأعلَّه بعثمان بن محمد بن ربيعة، فإنَّ الغالب على حديثهِ الوهم، وزاد ابن القطَّان في «بيان الوهم والإيهام» ٣/ ١٥٤: أن هذا الحديثِ من الشاذِّ الذي لا يُعَرَّجُ على رواتهِ ما لم تُعرف عدالتُهم، وعثمان واحدٌ من جماعةٍ فيه. وذكر ابن الجوزي في «التحقيق» ١/ ٤٥٧ أنَّ ابن عمر قد فسَّر البُتَيْراءَ بأن يُصَلِّي بركوعٍ ناقصٍ وسجودٍ ناقصٍ، وتعقَّبه الزيلعيُّ في «نصب الراية» ٢/ ١٢٠ بأن هذا غيرُ صحيح عن ابن عمر، واحتج بما أخرجه الطحاوي في «شرح معاني الآثار» ١/ ٢٧٩ من حديثِ المطلب بن عبد الله المخزومي: أن رجلاً سأل ابن عمر رضي الله عنهما عن الوتر؟ فأمره أن يَفْصِلَ، فقال الرجلُ: إني لأخافُ أن يقول الناسُ هي البُتَيْراء، فقال ابن عمر رضي الله عنهما: تريدُ سُنَّة الله وسُنَّة رسوله ﷺ؟ هذه سُنَّةُ الله وسُنَّةُ رسوله ﷺ، وهو في «سنن ابن ماجه» (١١٧٦)، والمُطَّلب بن عبد الله بن حنطب، قد نصَّ البخاري على أنه لم يسمع من أحدٍ من الصحابة كما نقله عنه الترمذي في «السنن» (٢٩١٦).

فمتى وقعَتْ واقعةُ عَيْنٍ، ووقع فيها مِثْلُ هذا، سقط بها الاستدلالُ، وهي التي أَفتى فيها الشافعيُّ بالإجمالِ وعَدَمِ الدلالة، وأَشْرَعُ الآنَ في المسائلِ التي تَجْري مَجْرى العُمومِ بسببِ عَدَمِ الاستفصال.

المسألةُ الخامسة: قولهُ عليه السلام لغَيْلانَ لمَّا أَسْلم على عَشْرِ نِسْوةٍ: «أَمْسِكْ أَرْبَعاً، وفارِقْ سائِرهُنَّ»[1] قال أبو حنيفة[2]: إنْ عقدَ عليهنَّ عقوداً

---

(١) أخرجه أحمد ٨/ ٢٢٠-٢٢١ من حديث مَعْمَر، عن الزهري، عن سالم بن عبد الله، عن أبيه عبد الله بن عمر، : أنَّ غَيلان بن سَلَمة الثقفي أسلم وتحته عَشْرُ نِسْوَةٍ، فقال له النبيُّ ﷺ: «اخْتَرْ منهن أربعاً» وصحَّحه الأئمة لطرقهِ وشواهدِه واعتمادِ الفقهاءِ عليه، وإلّا فقد اختُلف على الزهريِّ في وَصْلهِ وإرساله، فإنَّ مَعْمَراً رواه بالعراقِ، وحدَّث به من حِفْظِهِ، فوصل إسناده، ورواه عبد الرزاق في «المصنف» (١٢٦٧٢) عن مَعْمرٍ، عن الزهريِّ مرسلاً، وهو كذلك في «الموطأ» ٢/ ٤٥٨، وهو الصحيح، وهو الذي صحَّحه أبو زرعة وابن أبي حاتم كما في «التلخيص الحبير» ٣/ ١٦٨.

والحديث، فقد أخرجه ابن ماجه (١٩٥٣)، والترمذي (١١٢٨)، وصحَّحه ابن حبان (٤١٥٧)، والحاكم ٢/ ١٩٣، وهو في «سنن الدارقطني» ٣/ ٢٦٩، و«السنن الكبرى» ٧/ ١٨١ للبيهقي، ولكن الحافظ ابن حجر تعقَّب من صحَّح هذا الحديث كابن حِبَّان والحاكم عملاً بظاهرِ ما روي عن الإمام مسلم من قوله: إنَّ هذا الحديث مما وهِمَ فيه مَعمَرٌ بالبصرة، فإن رواه عنه ثقةٌ خارجَ البصرةِ حكَمْنا له بالصحة، فأَخذ ابن حِبان والحاكم وغيرُهما بظاهرِ هذا الحُكْمِ فأخرجوه من طرقٍ عن مَعْمَرٍ من حديثِ أهلِ الكوفة وأهل خراسان وأهلِ اليمامة. قال الحافظ: ولا يُفيدُ ذلك شيئاً، فإن هؤلاء إنَّما سمعوا منه بالبصرةِ، وإنْ كانوا من غيرِ أهلها، وعلى تقديرِ تسليمِ أنهم سمعوا منه بغيرِها، فحديثُه الذي حدَّث به في غير بلدِه مضطرب، لأنه كان يحدِّثُ في بلدِه من كتُبه على الصحة، وأمَّا إذا رحل فحدَّث من حِفْظِه بأشياء وَهِمَ فيها. انظر «التلخيص الحبير» ٣/ ١٦٨.

(٢) انظر «المصنف (٣٦٢٧٥) لابن أبي شيبةَ حيث ذكر أنَّ غَيْلان بن سَلَمة أسلم وعنده ثمانِ نسْوةٍ، فأمره النبيُّ ﷺ أن يختار منهن أربعاً، وذكر أن أبا حنيفةَ قال: الأَرْبَعُ الأُوَلُ.

مرتَّبةً عَقْداً بعد عقدٍ لم يَجُزْ له أنْ يختارَ من المؤخَّراتِ لفسادِ عُقودِهنَّ بعد أربعِ عقودٍ، فإنَّ الخامسةَ وما فوقها باطل، والخيارُ في الباطلِ لا يجوزُ، وإنْ كان عَقَدَ عليهنَّ عَقْداً واحداً جاز أنْ يختارَ لعدمِ التفاوتِ بينهن.

وقال الشافعيُّ ومالكٌ رضي الله عنهما: الحُكْمُ في ذلك سَواء، وله الخِيارُ في الحالَيْن، لأنه عليه السلام أطلقَ القَوْلَ في هذه القضية، ولم يستَفْصِل، فكان ذلك كالتصريحِ بالعمومِ في جميعِ هذه الأحوال، فيجوزُ التخييرُ مُطْلقاً، ولو أرادَ عليه السلام أحدَ القِسْمَيْن دون الآخر لاستفصَلَ غَيْلانَ عن ذلك، وحيثُ لم يستَفْصِل دلَّ ذلك على التسويةِ في الحُكْمِ.

فإن قيل: لعلَّه عَلِمَ أنَّ الواقعَ اتّحادُ العَقْدِ فلذلك أطلقَ القول.

قلتُ: الجوابُ عن هذا من وجهَيْن:

١٣٣/ب / **الأولُ**: أَنَّ الأَصْلَ عَدَمُ العلمِ بحالةِ غَيلان.

الثاني: أَنَّ هذه القضيةَ من رسولِ الله ﷺ في تقريرِه قاعدةٌ كُلِّيَّةٌ لجميعِ الخَلْق، ومِثْلُ هذا شأنُه البيانُ والإيضاحُ، فلو كان في نَفْسِهِ عليه السلام عِلْمٌ بُنِيَ عليه الحُكمُ لبيَّنه للناس، وحيثُ لم يُبَيِّنه بل أطلقَ القَوْلَ، دلَّ ذلك على أنَّ الحالَيْن سواء، فهذا الحديثُ ليس في لفظهِ إجمالٌ، ولا احتمالاتٌ مُسْتوية، بل اللفظُ ظاهِرٌ ظُهوراً قوياً في الإذْنِ في التخييرِ، وإنما الاحتمالاتُ المستويةُ في محلِّ الحُكْمِ وهو النِّسوةُ، وعقودُهُن يحتملُ أنْ تكون عقداً واحداً أو عُقوداً، والاحتمالاتُ في محلِّ الحُكمِ لا تقدَحُ، وإنما يقدَحُ في الدلالةِ الاستواءُ في الاحتمالاتِ في الدليل الدالِّ على الحكم، أما إذا كان الدليلُ ظاهراً، ومحلُّ الحُكْمِ فيه احتمالاتٌ لا يقدَحُ ذلك[1].

---

(١) للإمام الموفَّق مَنْزِعٌ آخَرُ في الردِّ على الأحناف خلاصتُه: أنَّ كلَّ عددٍ جاز له ابتداءُ العقدِ عليه، جاز له إمساكُه بنكاحٍ مُطْلق في حالِ الشِّرْك، كما لو تزوَّجهن بغير عقود. انظر «المغني» ١٠/ ١٥.

المسألةُ السادسة: قولهُ عليه السلام للمُفْطِرِ في رمضان: «أَعْتِق رَقَبَةً»[1] ظاهِرٌ في وجوبِ الإعتاقِ لا إجْمالَ فيه، مع احتمالِ أنْ تكونَ الرقبةُ المأمورِ بها سوداءَ أو بيضاءَ، أو ذكراً أو أنثى، أو طويلة أو قصيرة، ومن هذا التنويع كثيرٌ في الرقبة، ولا تقدَحُ هذه الاحتمالاتُ ـ وإن استوَتْ ـ في دلالةِ الدليلِ على وجوبِ إعتاقِ رقبةٍ، لأنَّ الاحتمالاتِ في محلِّ الحُكْمِ لا في دليله.

المسألةُ السابعة: قولهُ عليه السلام: «إذا شَهِدَ عَدْلان فصُوموا وأفطِروا وانسُكوا»[2] لفظٌ ظاهرٌ في رَبْطِ هذه الأحكامِ بشهادةِ العَدْلَيْن مع احتمالِ أنْ يكونَ العَدْلان عَرَبيَّيْن، أو عَجَمِيَّين، شيخَيْن أو كهلين، أَبْيضَيْن أو أسودين، ونحو ذلك، فيَعُمُّ الحُكْمُ الجميعَ، لأنَّ الاحتمالاتِ في محلِّ الحُكْمِ لا في دليلهِ، ونقولُ: جميعُ الاحتمالاتِ تندرج في محلِّ الحكم، وهو معنى قولِ الشافعيِّ: إنّه يقومُ مقامَ العُمومِ في المقال.

المسألةُ الثامنة: قولهُ تعالى: ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْۗ﴾ [البقرة:١٩٦]، اللفظُ نصٌّ قَطْعيٌّ في السبعةِ والثلاثةِ لا احتمالَ في الدليلِ من هذا الوجه أَصلاً، والاحتمالاتُ في الموضعِ الذي يرجعُ إليه، فيحتملُ أن يكون غَرْباً، أو شرقاً، أو شَمالاً، أو جنوباً، أو مدينةً، أو بَرِيَّةً، أو قريةً، وجميعُ هذه الاحتمالاتِ في مَحلِّ الحُكْمِ، فلا جَرَمَ يَعُمُّ الحكمُ جميعَها، ويستويَ فيما حكمَ به صاحبُ الشرع، فهذا مثالٌ للدليلِ
١٣٤/أ يكون نصّاً، والاحتمالاتُ مستويةٌ في محلِّ الحكم، فلو كانت/ هذه الاحتمالاتُ المستويةُ في الدليلِ سقطَ به الاستدلال، وصار مُجْمَلاً كما قاله الشافعي رضي الله عنه، فقد ظهر بهٰذه القواعدِ، وهذه المسائلِ الفَرْقُ

---

(١) أخرجه البخاري (١٩٣٦)، ومسلم (١١١١) من حديثِ أبي هريرة.

(٢) سبق تخريج الحديث.

بين حكايةِ الحالِ إذا تطرَّق إليها الاحتمالُ كساها ثوبُ الإجمال، وسقطَ بها الاستدلال، وبين قاعدة: أَنَّ تَرْكَ الاستفصالِ في حكايةِ الحال يقومُ مَقامَ العُمومِ في المقال، ولم يتناقَضْ قولُ الشافعيِّ رضي الله عنه ولا اختلفَ، بل كُلُّ قولٍ له موضعٌ يخصُّه[1].

* * *

(١) قولهُ: «المسألةُ السادسة... إلى آخرِ الفَرْقِ» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: هذه المسألةُ والمسألتانِ بعدَها ليست من مسائلِ ما يجري مَجْرى العُموم لتَرْكِ الاستفصال، بل هي مسائلُ الإطلاقِ المُقْتضي تخييرَ المُكلَّفِ في مُخْتلِفاتِ الأشخاص والصفاتِ والأحوالِ، فليس ما أورده من هذه المسائلِ الثلاثِ لما وقع تصديقُ الكلامِ به بمثالٍ، والحمدُ لله الكبير المتعال وما قاله في الفرق الثاني والسبعين أكثرُه نَقْلٌ لا كلامَ فيه.

الفرقُ الثاني والسبعون

بين قاعدةِ الاستثناءِ من النفيِ إثباتٌ في غير الأَيْمان

وبين قاعـدةِ الاستثناءِ من النفيِ ليس بإثباتٍ فـي الأَيْمان

اعلمْ أنّ مذهبَ مالكٍ رحِمَه الله: أَنَّ الاستثناءَ من النفيِ إثباتٌ في غيرِ الأَيْمان. هذه قاعدتُه في الأقارير وغيرِها، وقاعدتهُ في الأَيْمانِ: أنَّ الاستثناءَ من النفيِ ليس بإثباتٍ، وعند الشافعية في ذلك قولان، فمِنهم مَنْ طَرَدَ أنَّ الجميعَ إثباتٌ في الأَيْمانِ وغيرِها، ومنهم مَنْ وافقَنا، ويظهَرُ ذلك بمسائل ثلاث:

المسألةُ الأولى: إذا حَلفَ لا يلبسُ ثَوْباً إلا كَتَّاناً في هذا اليوم، وقَعَد عُرْياناً، فالكَتَّانُ قد استُثْنِيَ من النفيِ السابقِ، فيكونُ إثباتاً، فيكونُ كلامُه جملتين: جملةٌ سَلْبِيةٌ، وجُمْلةٌ ثبوتية بعد الاستثناء وقبله، وقد دخل القَسَمُ عليهما، فيحنَثُ إذا قعد عُرْياناً؛ لحِنْثِه بالجُمْلةِ الثُّبوتية، ويكونُ قد حلف أنْ لا يلبسَ غيرَ الكَتَّان، وليلبس الكَتَّانَ، وما لبسَ الكَتَّان، فيَحْنَث، هذا هو مُقتضى قاعدةِ اللغةِ من جهةِ أَنَّ الاستثناءَ من النفيِ إثباتٌ، والشافعيةُ مشَوْا على ذلك على أحدِ القولين، فحّنثوه ووافقونا في القولِ الآخَرِ، فلم يُحَنِّثوه. لنا وُجوهٌ:

الأولُ: أنَّ «إلا» تُسْتعملُ للإخراجِ، وتُسْتَعملُ صِفةً، ومنه قوله تعالى: ﴿لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ﴾ [الأنبياء: ٢٢] معناه: لو كان فيهما آلهةٌ غيرُ الله لفسدَتا[١]، ولو أرادَ الاستثناءَ به لنصبَ فقال: «إلا الله»

(١) قال الزجاج في «معاني القرآن» ٣/ ٣٨٨: المعنى لو كان فيهما آلهةٌ غيرُ الله لفسدتا فـ«إلّا» صفةٌ في معنى غير، فلذلك ارتفع ما بعدها على لفظِ الذي قَبْلَها.

لأنه استثناءٌ من مُوْجِبٍ[1]، وهي في العُرْفِ قد جعلوها في الأَيْمانِ بمعنى «غير»، فلا يُفْهَمُ من قولِ القائل: واللهِ لا لبستُ ثوباً إلا الكَتَّانَ، أَنَّه حلَفَ على لُبْسِ الكَتَّان، بل يُفْهَم: لا لبستُ ثوباً غَيْرَ الكَتَّان، وأَنَّ غَيْرَ الكَتَّانِ هو المحلوفُ عليه، أَمَّا الكَتَّانُ فلا يُفْهَمُ أَهلُ العُرْفِ ذلك فيه، وإذا كان الكَتَّانُ غيرَ محلوفٍ عليه، لم يَحْنَثْ إذا قعد عُرياناً.

الثاني: سَلَّمْنا أَنَّ أَهلَ العُرْفِ لم ينقلوها لمعنى «غير» و«سوى»، ولكنَّ القَسَمَ يحتاجُ في جوابهِ إلى جُملةٍ واحدةٍ، وقد أجمَعْنا على أنَّ جوابَه حصلَ بقوله: لا لبستُ ثوباً، وأنه لو سكَتَ/ هنالك كان كلاماً ١٣٤/ب
عربياً، والأصلُ عدمُ تعلُّقهِ بالجملةِ الثانية التي بعد «إلا»، وإذا لم يتعلَّق بها القَسَمُ كان لُبْسُ الكَتَّانِ غَيْرَ محلوفٍ عليه، فلا يحنَثُ إذا جلس عُرياناً، وهو المطلوبُ.

الثالث: سلَّمْنا أنه تناولَ الجُملتين، لكنَّ الاستثناءَ في هذه الصورةِ عندنا من إثبات فيكون نفياً، بيانُه: أَنَّ معنى الكلامِ أَنَّ جميعَ الثيابِ محلوفٌ عليها إلا الكَتَّان، فكأنه قال: أحلِفُ على عَدَمِ لُبْسِ كلِّ ثوبٍ إلا الكَتَّانَ، فلا أحلفُ عليه، لأنّ استثناءَه من الحَلِفِ الذي هو ثُبوتيٌّ، وإذا كان الكَتَّانُ غيرَ مُقْسَمٍ عليه لا يحنَثُ بتَرْكِهِ، وهو المطلوبُ، فهذه الوجوهُ هي الفرق بين قاعدةِ الاستثناء من النفي إثباتٌ في غير الأَيْمان، وبين قاعدةِ الاستثناءِ في الأَيْمان.

---

(١) ولكنه غير جائزٍ لوجهَيْن:
أحدهما: أنه فاسدٌ في المعنى، لأن المعنى: أَنَّ فساد السماواتِ والأرض امتنع لوجودِ الله تعالى مع الآلهة، وفي ذلك إثباتُ إلٰهٍ مع الله.
والوجه الثاني: أنّ «آلهةً» هنا نَكِرة، والجمعُ إذا كان نَكِرةً لم يُسْتَثْنَ منه عند جماعةٍ من المحققين؛ لأنه لا عمومَ له بحيث يدخلُ فيه المستثنى لولا الاستثناء.
انظر «التبيان في إعراب القرآن» ٢/ ٩١٥ للعكبري.

المسألةُ الثانية: حكى صاحبُ «القَبَسِ»[1]: أنه جلس رجلانِ ببيتِ المَقْدِسِ يلعبان بالشطرنج، فتعارضا في الكلام، فحلَفَ أحدُهما لا لَعِبَ مع صاحبه غيرَ هذا الدَّسْت، فجاءَ رجل، ونَقَضَ الرُّقْعَةَ، فخبَطها وجُهِلَ ترتيبُها كيف كان، وامتنع تكميلُ ذلك الدَّسْت، فسأل الفقهاءَ عن تحنيثِهِ بذلك، فاختلفوا في تحنيثِهِ على قولين، قال: ثم اجتمَعْتُ بشيخِنا أبي الوليد[2] الطَّرْطوشيِّ، فأخبرتُه بالمسألةِ، فاختار عَدَمَ الحِنْثِ.

المسألةُ الثالثة: لو قال: والله لأُعْطِينَّك في كُلِّ يوم درهماً مِن دَيْنِك إلا في يومِ الجمعة، فأعطاه يومَ الجُمُعةِ مع سائرِ الأيام، فإنَّ الخلافَ المُتقدِّمَ يجري فيه، وإنْ كان استثناءً من إثبات، لأنّ «إلا» بمعنى «سِوى» في الأَيْمان عند أَهلِ العُرْفِ، ولا يَفهمون من قولِ هذا القائل: إنه منعَ نَفْسَه من الإعطاءِ في يومِ الجمعة، بل استثناهُ تَوْسِعَةً، وأنَّ المقصودَ أنه لو أعطى فيه لم يضُرَّ، وإنما المقصودُ من اليمين أنه لا يُخِلُّ بالإعطاءِ في غيرِ يومِ الجُمعةِ، فغَيْرُ يومِ الجُمعةِ هو المقصودُ باليمينِ لا يومُ الجُمُعةِ، فتأمَّلْ ذلك.

* * *

---

(١) يعني أبا بكر بن العربي، ولم أهتدِ إلى هذا النقل فيما بين يديَّ من مصنَّفات ابن العربي وفي طليعتها «القبس».

(٢) كذا قال. وصوابُه: أبو بكر، وقد تقدَّم التنبيه عليه مراراً.

الفرقُ الثالثُ والسبعون

بين قاعدةِ المُفْرَدِ المُعرَّفِ باللام يُفيدُ العُمومَ في غيرِ الطلاق نَحْو ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ وبين قاعدةِ المعرَّفِ باللامِ في الطلاقِ لا يُفيدُ العُمومَ

فلو قال: الطلاقُ يَلْزَمُني، لم يلزَمْه مع عدمِ النيةِ إلا طَلْقةٌ واحدة[1]، ١٣٥/أ ومُقْتضى اللغةِ أن يَلْزَمَه الثلاثُ/، لأنَّ قاعدةَ المعرَّفِ بلامِ التعريفِ أنه عامٌّ في جميعِ أفرادِ الجنسِ الذي دخل عليه، وقد دخل على مفهومِ الطلاق، فيعمُّ أفرادَه إلى غيرِ النهاية، ومقتضى ذلك أنْ يلزمَه من الطلاقِ عددٌ غيرُ متناهٍ، إلَّا أنَّ المحَلَّ لا يقبلُ إلا ثلاثاً، فيُقْتَصَرُ عليها، كما لو قال: أنت طالقٌ مئةً، فإنه يلزَمُه الثلاثُ فقط لعَدَمِ قَبولِ المحلِّ الزيادةَ على ذلك، لكنَّ الفُقهاءَ اليومَ على خلافه، ولا يُلْزِمون به إلا واحدةً بسببِ أنّ لام التعريف قد تُسْتعملُ لاستغراقِ الجنس نَحْوُ ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥] وللمعهودِ من الجنسِ نَحْوُ قولهِ تعالى: ﴿كَمَآ أَرْسَلْنَآ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا ﴿١٥﴾ فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ ٱلرَّسُولَ﴾ [المزمل: ١٥-١٦] فهذه اللامُ للمعهودِ

(١) قال المُوفَّقُ في «المغني» ١٠/ ٥٠١ في تفسير هذا الحرفِ «الطلاقُ يلزمني»: قد استحق استعمالُ هذا في إيقاع الطلاقِ، ويُخَرَّج فيه في حالةِ الإطلاقِ الروايتان؛ هل هـو ثلاثٌ أو واحدة؟ والأشْبَه في هذا جميعه أن يكون واحدةً، لأنَّ أهل العرفِ لا يعتقدونه ثلاثاً، ولا يعلمون أنَّ الألفُ واللام للاستغراق، ولهذا يُنْكِرُ أحدُهم أن يكونَ طلَّق ثلاثاً، ولا يعتقد أنَّه طَلَّق إلّا واحدةً، فمُقْتضى اللفظِ في ظنِّهم واحدة، فلا يريدون إلّا ما يعتقدونه مُقْتضىً للَفْظِهم، فيصير كأنَّهم نوَوْا الواحدة.

الذي تقدم ذِكْرُه[1]، ولحقيقةِ الجنسِ كقول السيدِ لعبده: اذهَبْ إلى السوقِ فاشتر لنا الخُبْزَ واللحمَ، يريدُ إثباتَ هاتين الحقيقتَيْن ولا يريدُ العمومَ بأن يأتـيَ بجميعِ أفرادِ الجنس، وليس بينهما معهودٌ ينصرفُ الكلامُ إليه، بل المرادُ به حقيقةُ الجنسِ أي: الماهيةُ الكُلِّيةُ التي تصدُقُ بفردٍ[2].

إذا تقرَّر أنَّ لامَ التعريفِ تُسْتَعملُ في أحدِ هذه الأمورِ الثلاثة، فاعلَمْ أنَّ أهلَ العُرْفِ قد نقلوها وخصَّصوها بحقيقةِ الجنسِ دون استغراقِ الجنسِ[3]، فيصيرُ معنى كلام المُطَلِّقِ أنَّ حقيقةَ جنسِ الطلاقِ تلزَمُني، وإذا لزِمَتْه هذه الحقيقةُ، وهذه الحقيقةُ تصدُقُ بفردٍ، لم يلزَمْه إلا فَردٌ، وهو طَلْقةٌ واحدةٌ، لأنّ الأَيمانَ مبنيةٌ على العُرْفِ في اليمينِ بالله تعالى والطلاقِ وغيرِه، فإذا حدث عُرْفٌ بعد اللغةِ قُدِّم عليها، لأنه ناسخٌ لها، والناسخُ مُقَدَّمٌ على المنسوخ[4]، وهاتان قاعدتان في الأُصول خالفَهما

---

(١) علَّق ابن الشاط على كلامِ القرافي من بداية هذا الفرق إلى قوله: «الذي تقدَّم ذِكْرُه» بقوله: ما قاله صحيحٌ إلا في قوله: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ﴾: إنَّه للجنسِ، فإنه إن كان يعني الحقيقةَ، فذلك صحيحٌ، وإنْ كان يعني أنَّه للاستغراقِ، فلا.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لا يصحُّ أن يكونَ المرادُ بقوله: اشتَرِ الخبزَ وما أشبهه الماهيةَ الكُلِّيةَ، فإنه من المُحالِ عند مثبتيها وجودُها في الخارج، وما اشترى لا بُدَّ من وجودِه في الخارج.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إذا كان من جُمْلةِ ما يُطْلَقُ عليه اللفظ حقيقة الجنس فلا نَقْلَ، أمَّا التخصيصُ فنعم.

(٤) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قد تبيَّن أنَّ الحقيقةَ الكُلِّيةَ لا وجودَ لها في الخارج، فلا يُمْكنُ أنْ تكونَ هي المقصودةَ في قولِهِ: الطلاقُ يلزَمُني، ولكن يُمكنُ أنْ يكونَ المقصودُ الاستغراقَ أو العهدَ، فعلى هذا كان ينبغي أنْ تلزَمَه الثلاثُ احتياطاً كمن طلَّق ولا يَدري أواحدةٌ أم ثلاثٌ؟ تلزَمُه الثلاثُ احتياطاً، ولكن لا أعلمُ أحداً=

الفقهاءُ في الفروع، وهما: قاعدةُ «الاستثناءُ من النَّفْيِ إثباتٌ، ومن الإثباتِ نفيٌ»، ولم يقولوا بذلك في الأَيْمانِ على ما تقدَّم من الخلاف، وقاعدةُ المعرَّف بلامِ التعريف قالوا بأنَّه للعمومِ ولم يقولوا به في الطلاق، والسببُ ما تقدَّم بيانُه.

* * *

= ألزم الطلاقَ الثلاثَ بذلك اللفظِ فهو عُرْفٌ في مُطْلَقِ الطلاق، والله تعالى أعلم، وما قاله إلى آخرِ الفرق ظاهرٌ، وكذلك الفَرْقُ بعده.

الفرقُ الرابعُ والسبعون

بين قاعدةِ الاستثناءِ من النفي إثباتٌ في غير الشروط وبين قاعـدةِ الاستثناءِ مـن النفـيِ ليس بإثباتٍ في الشروطِ خاصَّةً دون بقيةِ أبواب الاستثناء[1]

هذا الفرقُ مبنيٌّ على قاعدةٍ وهي: أنَّ السببَ يلزَمُ من وجودهِ الوجود، ومن عَدَمِه العَدَم، والشرطُ يلزَمُ مِن عَدَمِه العَدَم، ولا يلزَمُ من وجودِهِ وجودٌ ولا عَدَم، والمانعُ يلزَمُ من وجودِه العَدَمُ، ولا يلزَمُ من عَدَمِه وُجودٌ ولا عدم، وقد تقدَّم بَسْطُ هذه الحقائقِ وتحريرُها، وتعليلُها، والفرقُ بينها[2]، فلا حاجةَ لإعادتِها، غَيْرَ أنَّ المقصودَ ههنا أنْ تعلمَ أنَّ الشرطَ لا يلزَمُ من وجودهِ شيءٌ، إنَّما المؤثِّرُ عَدَمُه، فإذا قُلنا/ : الحياةُ ١٣٥/ب شَرْطٌ في العِلْم، فمذهبُ مالكٍ يلزَمُ مِن عَدَمِ الحياةِ عَدَمُ العِلم به، ولا يلزَمُ من وجودِ الحياةِ العلمُ به، ولا عَدَمُ العِلْم به، فكم من حيٍّ لا يعلمُ مذهبَ مالك، وكذلك يلزَمُ من عَدَمِ الطهارةِ الجَزْمُ بعدمِ صحَّةِ الصلاة، ولا يلزَمُ من وجودِ الطهارةِ الجَزْمُ بصحَّةِ الصلاةِ لاحتمالِ أنْ لا يُصَلِّي، أو يصلي، ولكن بغيرِ نيةٍ، أو سِتارةٍ، أو ركوعٍ، أو غيرِ ذلك، وكذا يلزَمُ من عَدَمِ الحَوْلِ عدمُ وجوبِ الزكاة جَزْماً، أما إذا دار الحَوْلُ فقد تجبُ

---

(١) انظر «المحصول» ٥/٢٠٩٩ بشرح القرافي حيث تكلّم على هـذه المسألةِ بعَيْنِها.

(٢) انظر الفرق الثالث من الجزء الأول.

الزكاةُ، وقد لا تجبُ لأنَّه فقيرٌ أو مِدْيان[1]، فوجودُ الشرطِ لا يلزَمُ منه شيء، إنما اللزومُ عند عَدَمِه.

إذا تقرَّرَتْ هذه القاعدةُ فقولهُ عليه السلام: «لا يقبلُ الله صلاةً إلا بطهور»[2] لا يلزَمُ من القضاءِ قَبْلَ «إلا» بعَدَمِ القَبولِ لعدمِ الطهارةِ القضاءُ بالقَبولِ بعد «إلا» لوجودِ الطهارة التي هي شرطٌ، لأنه لا يلزَمُ من وجودِ الشرطِ شيء، فكذلك قولهُ عليه السلام «لا نكاحَ إلّا بولي»[3] لا يلزَمُ من القضاءِ بنَفْيِ النكاحِ قَبْلَ «إلا» لأَجْلِ عَدَمِ الشرطِ الذي هو الوليُّ، القضاءُ بصحَّةِ النكاحِ بعد «إلا» لأَجلِ وجودِ الشرطِ الذي هو الوليُّ، لأنه لا يلزَمُ من وجودِ الشرطِ شيءٌ، إنَّا المؤثِّرُ عَدَمُه لا وجودُه، وكذلك قولهُ عليه السلام: «لا صلاةَ لجارِ المسجدِ إلا في المسجد»[4] لا يقتضي أنه تحصلُ

---

(١) في المطبوع: لكونهِ فقيراً أو مِدياناً.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) أخرجه الإمام أحمد ٣٢/ ٢٨٠، وأبو داود (٢٠٨٥)، والترمذي (١١٠١) وغيرهم وصحَّحه ابن حبان (٤٠٧٧) من حديث أبي موسى الأشعريّ، وانظر تمام الاحتجاج لصحته في التعليق على «المسند» وفي الباب عن ابن عباس، وجابر بن عبد الله، وأبي هريرة وغيرهم، وقد تتبَّع الغُماريُّ طُرُقه في «الهداية في تخريج أحاديث البداية» ٦/ ٣٧٨-٣٨٤.

(٤) أخرجه الدارقطني ١/ ٤٢٠، والحاكم ١/ ٢٤٦، والبيهقي في «الكبرى» ٣/ ٥٧ من حديثِ أبي هريرة، وفي إسناده سليمان بن داود اليمامي، ضعيف، قال ابن القطان في «بيان الوهم والإيهام» ٣/ ٣٤٣: عامَّة ما يرويه بهذا الإسناد لا يُتابَعُ عليه.

وأخرجه الدارقطني ١/ ٤٢٠، من حديث جابر بن عبد الله، وفي إسناده محمد بن سُكَيْن الشَّقْري، ذكره العقيليُّ في «الضعفاء» ٤/ ٨١، والبخاري في «التاريخ الكبير» ١/ ١١١ وقال: في إسناده نظر. وقال الحافظ في «التلخيص الحبير» ٢/ ٣١: حديث «لا صلاة لجارِ المسجد إلّا في المسجد» مشهورٌ بين الناس، =

له صحَّةُ الصلاة، أو الفضيلةُ إذا صلَّى في المسجدِ لجوازِ أن يُصَلِّيَها في المسجدِ وتكونُ صلاتُه باطلةً، والسرُّ في جميع ذلك واحد، وهو أنَّ الشرطَ لا يلزَمُ من وجودِه شيءٌ، فيكون الاستثناءُ من النفيِ إثباتاً مُطَّرداً فيما عدا الشروط، وتكونُ الشروط مُستثناةً من إطلاقِ العلماءِ هذه القاعدة، وأنَّ مرادَهم غيرُ الشروطِ، وأَما الشروطُ، فلا، وهذا التخصيصُ من هذه القاعدةِ غريبٌ، قلَّ من يتفطَّنُ له.

وبسببِ التفطُّنِ له يَبْطُلُ ما يُوردُه الحنفيةُ علينا في مسألة أَنّ الاستثناءَ من النفيِ إثباتٌ، فيقولون: لو كان الاستثناءُ من النفي إثباتاً للزمَ القضاءُ بصحَّةِ الصلاةِ عند الطُّهورِ، وبصحَّةِ النكاحِ عند الوليِّ الوارد في الأحاديث، ولمَّا لم يلزَمْ ذلك دلَّ على أنَّ الاستثناءَ من النفيِ ليس إثباتاً[1]، وإلّا لَزِمَ

= وليس له إسنادٌ ثابت، أخرجه الدارقطني عن جابر وأبي هريرة، وفي الباب عن عليٍّ وهو ضعيفٌ أيضاً.

قلتُ: حديثُ علي رضي الله عنه، ليس مرفوعاً كما يومىء إليه كلامُ الحافظ ابن حجر رحمه الله، بل هو موقوفٌ أخرجه البيهقيُّ في «السنن الكبرى» ٣/ ٥٧ وفي إسناده سعيد بن حيَّان، والد أبي حيَّان التَّيْمي، قال الذهبي في «الميزان» ٢/ ١٣٢: لا يكادُ يُعرَف، والحديث ذكره البيهقي في «معرفة السنن والآثار» ٢/ ٣٣٨ من طريق الشافعيِّ مشتملاً على العلَّة السابقة، فلا حُجَّة فيه، وقولُ الحافظ ابن حجر في «الدراية» ٢/ ٢٩٣: رجاله ثقات، علَّق عليه الألباني في «إرواء الغليل» ٢/ ٢٥٤ بقوله: عُمدَتُه في ذلك توثيقُ ابن حِبَّان وكذا العِجلي لسعيد بن حيَّان، وهما من المعروفين بالتساهل في التوثيق، فلا يطمئنُّ القلبُ لتفرّدهما بالتوثيق.

(١) احتجَّ الأحنافُ لقولهم بأنَّ بين الحُكْمِ بالنَّفْي، وبين الحُكْمِ بالإثباتِ واسطةً، وهي عدمُ الحكمِ، فمقتضى الاستثناءِ بقاءُ المستثنى غير محكومٍ عليه، لا بالنفي ولا بالإثبات، فقولهُ ﷺ: «لا نكاح إلّا بوليٍّ» و«لا صلاةَ إلّا بطُهورٍ» لم يلزَمْ منه تحقُّقُ النكاحِ عند حضورِ الوليِّ، ولا تحقُّقُ الصلاةِ عند حضورِ الوضوءِ، بل يدلُّ على =

تخلُّفُ المدلولِ عن الدليلِ، وهو خلافُ الأُصولِ، فنجيبُ بما تقدَّم: أنَّ هذه الاستثناءاتِ[1] مِن بابِ الشروط، ونحن إنَّما نَدَّعي ذلك في غيرِ الشروط، فلا يَرِدُ علينا الشروطُ، فاندفع السؤالُ، فهذا هو حقيقةُ الفرقِ بين القاعدتين، فتأمَّلْه، وخرِّجْ عليه الاستثناءاتِ الواقعةَ في الكتابِ والسنَّةِ وكلامِ العربِ والحالفين وغيرِهم.

* * *

= عدمِ صِحَّتِهما عند عَدَمِ هٰذين الشرطين. انظر «المحصول» ٥/٢٠٩٦ بشرح القرافي.

(١) في الأصل: الأسباب. وصوابُه ما أَثبتناه.

الفرقُ الخامسُ والسبعون

بين قاعدة «إنْ» وقاعدة «إذا» وإنْ كان كلاهما للشَّرْط[1]

لكنَّ الفرقَ بينهما من وجوه:/

١٣٦/أ **أحدُها**: أن «إنْ» تدلُّ على الزمانِ بالالتزامِ، وعلى الشرطِ بالمطابقةِ و«إذا» على العكس في ذلك؛ فإذا قُلْتَ: إنْ جاءَ زيدٌ فأَكْرِمْه، فلَفْظُك يدلُّ على أنَّ «إن» شرطٌ، والإكرامُ يتوقَّفُ على المجيءِ مطابقةً، ويدلُّ بالالتزام على أنَّ المجيءَ لا بُدَّ أنْ يكونَ في زمان، وإذا قُلْتَ: إذا جاءَ زيدٌ، فأَكْرِمْه، فـ«إذا» تدلُّ على الزمانِ بالمُطابقة، وعلى الشرطِ بالالتزام في بعضُ الصُّور، فإنها قد يلزَمُها الشرطُ في بعضِ الصُّوَرِ نَحْوُ ﴿إِذَا جَآءَ نَصْرُ ٱللَّهِ﴾ إلى قوله: ﴿فَسَبِّحْ﴾ [النصر: ١-٣] وقد لا يلزَمُها، وتكونُ ظرفاً مَحْضاً نَحْوُ قولهِ تعالى: ﴿وَٱلَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ ۝١ وَٱلنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّىٰ﴾ [الليل: ١-٢]، أَي: أُقْسِمُ بالليلِ في حالةِ غِشْيانه، وبالنهارِ في حالة تَجَلِّيهِ، لأَنَّهما أَكملُ أحوالِ الليلِ والنهار، والقَسَمُ تعظيمٌ، والتعظيمُ يُناسِبُ أعظمَ الأحوالِ، فـ«إذا» في مِثْلِ هذا ظَرْفٌ مَحْضٌ في موضعِ نصبٍ على الحال[2]، فصارت «إذا» مع الظرفيةِ قد يلزَمُها الشرطُ، فتدلُّ عليه في بعضِ الصُّوَر، وقد لا يلزمُها في بعضِ الصور، فلا تدلُّ عليه التزاماً[3].

---

(١) انظر «البحر المحيط» ٢/ ٢٤ للزركشي.

(٢) ذكره ابن هشام في «مغني اللبيب»: ١٣٠، ووهَّاه الزركشي في «البحر المحيط» ٢/ ٥٠ وقوّى كَوْنَ «إذا» بدلاً من الليلِ أي: وَقْتَ غِشيانه.

(٣) علَّق ابن الشاط على كلامِ القرافيِّ من بداية الفرق... إلى قوله: فلا تدلُّ عليه التزاماً» بقوله: ما قاله في ذلك صحيحٌ إلا قَوْلَه في «إن»: إِنَّها تدلُّ على الزمانِ =

ثانياً: أنَّ «إن»، و«إذا» وإنْ كانا مُطْلقَيْن في الدِّلالةِ على الزمانِ لا عُمومَ فيهما، غَيرَ أنَّ «إنْ» لا توسعةَ فيها، و«إذا» ظَرفٌ، والظرفُ يجوزُ أن يكونَ أوسَعَ من المظروف، وبذلك يظهَرُ الفرقُ بين قوله: إنْ مِتُّ فأَنْتِ طالق، وبين قوله: إذا مِتُّ فأنتِ طالق، أنَّه لا يلزَمُه طلاقٌ في الأَول، لأنه لا طلاقَ بعد الموت، ويلزَمُه في الثاني، لأنَّ الظرفَ يجوزُ أن يكونَ أوسَعَ من المظروف، فظرفُ الموتِ يحتملُ دخولَ زمنٍ من أزمنةِ الحياة فيه، فيقعُ في ذلك الزمنِ الطلاقُ في زمنِ الحياة، فيلزَمُه، وفي ذلك خلافٌ بين العلماءِ مبنيٌّ على ملاحظةِ هذا الوجهِ من الفروق.

ويدلُّ على أنَّ الظرفَ قد يكون أَوسعَ من المظروفِ أنْ تقولَ: وُلِدَ النبيُّ عليه السلام عامَ الفيل، وتُوفِّي رسولُ الله ﷺ سنةَ سِتّين من عام الفيلِ، وهو لم يولَدْ في جملةِ عام الفيل بل في جُزْءٍ من ذلك العام، مع أنك جعلْتَه بجملتهِ ظَرفاً، فتعيَّنَ أن يكونَ هذا الظرفُ أوسعَ من مظروفهِ الذي هو الوِلادة، وكذلك جعلْتَ جملةَ سَنةِ سِتّين ظرفاً للموتِ، مع أنه لم يقَعْ في جميعِ السنة، بل في جُزءٍ منها، فيكونُ هذا الظرفُ أَوْسَعَ من المظروف(١).

= التزاماً، فإنه إنْ أراد أنَّها تدلُّ على الزمانِ التزاماً بنفسِها، وعلى ما شرطوه في دلالة الالتزامِ من أنها يسبق ذلك فهم السامع، فليس ذلك بصحيح، وإنْ أراد أنها تدلُّ على الزمانِ التزاماً، بمعنى أنَّها من الحروفِ التي تلازمُ الدخولَ على الفعلِ، والفعلُ يدلُّ على الزمانِ، فهي تدلُّ على الزمانِ التزاماً من هذا الوجه، فذلك صحيح.

(١) قولهُ: «وثانيها... إلى قوله: أوسع من المظروف» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله مِن أنّ الظرفَ يجوزُ أنْ يكونَ أوسعَ من المظروف، بمعنى أنه يُجاءُ بلفظِ اليومِ مثلاً، فيقال: أَكلتُ يَوْمَ الخميسِ، وإنْ كان الأكلُ لم يقَعْ في جميعهِ، بل في بعضهِ، صحيحٌ ظاهر، لكنَّه لا يلزَمُ من جوازِ ذلك أنْ يكونَ كلُّ ظرفٍ كذلك، =

وكذلك قولُه تعالى: ﴿وَٱذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ﴾ [الكهف: ٢٤]، أورد بعضُ الفضلاءِ فيه سؤالًا، فقال: الشرطُ وجوابُه إذا جعل الشرطُ ظَرْفاً لا بُدَّ وأن يكونا معاً واقعَيْن فيه، نَحْوُ: إذا جاء زيدٌ فأَكْرِمه، فالمجيءُ والإكرامُ في زمنٍ واحد، وهو المُعَبَّرُ عنه بـ«إذا» وكذلك ﴿إِذَا جَآءَ نَصْرُ ٱللَّهِ وَٱلْفَتْحُ﴾ إلى قوله: ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ﴾ [النصر: ١-٣] الآيةُ، كلاهما واقعٌ/ في «إذا»: المجيءُ والتسبيحُ، ولذلك جَوَّزوا أن يعملَ في «إذا» ١٣٦/ب
كلا الفعلين، واختاروا فعلَ الجوابِ للعمل لأنه ليس مضافاً إليه بخلافِ الشرطِ، فإنه مُضافٌ إلى مخفوض[1]، والمضافُ إليه لا يعملُ في المضاف، وإذا جَوَّزوا عملَ كلِّ واحدٍ من الفِعْلَيْن في هذا الظرفِ، دلَّ على وقوعِهما فيه، لأنَّ مِن شَرْطِ العاملِ في الظرفِ أنْ يكونَ واقعاً فيه حتى يصيرَ مظروفَه.

= وإذا لم يلزَمْ أنْ يكونَ كلُّ ظرفٍ كذلك، فالصحيحُ في «إذا» أنها لا تخلو أنْ تدخُلَ على شرطٍ ومشروطٍ أَوْ لا، فإن لم تدخُلْ على شرطٍ ومشروط، فلا إشكالَ، وإنْ دخلَتْ على شرطٍ ومشروط، فلا يخلو أن يكونَ وقوعُ ذلك المشروطِ بعد وقوعِ الشرطِ ممكناً أوْ لا، فإنْ كان مُمكناً كقوله: إذا دخلتِ الدارَ فأنتِ طالقٌ، لزِمَه الطلاق، وإنْ كان وقوعُ ذلك المشروطِ غيرَ ممكنٍ لم يقعِ الطلاقُ كقوله: إذا مِتُّ فأنتِ طالقٌ، هذا هو الصحيحُ، لأنَّ قوله: إذا دخلتِ الدارَ فأنتِ طالقٌ، ليس معناه إيقاعَ الطلاقِ في زمنِ الدخول بعَيْنِه، بل معناه إيقاعُه في الزمنِ الذي يلي زمنَ الدخولِ لضرورة مُقتضى الفاء، فإنها للتعقيب، ويلزَمُ عن ذلك أنْ تكونَ «إذا» يرادُ بها ظرفُ الدخولِ لا ظرفُ الطلاق، وظرفُ الطلاقِ غيرُ مُصَرَّحٍ به، ويلزَمُ عن ذلك تعلُّقُ «إذا» بدَخَلْتِ الذي هو فِعلُ الشرطِ، ولا يُعْترَضُ ذلك بقولهم: المُضافُ إليه لا يَعملُ في المضاف، لأنها قاعدةٌ لا يُسَلَّمُ فيها الإطلاق، والله أعلم.

(١) في الأصل: فإنه مضافٌ إليه مخفوض، وهو خطأ. وصوابُه ما أثبتناه.

إذا تقرَّر هذا، فالذِّكْرُ ضِدُّ النسيان، وقد دلَّتِ الآيةُ على وقوعِهما في «إذا»، والضِّدَّان لا يَجْتَمعان، فكيف أُمِرَ بالذِّكْرِ في زمن النسيان؟

والجوابُ عنه من هذه القاعدة: أنَّ الظرفَ قد يكونُ أَوْسَعَ من المظروف، فيَفْضُلُ من زمانِ «إذا» زمانٌ ليس فيه نسيانٌ يقَعُ فيه الذكر، فلا يجتمعُ الضِّدان[1].

وكذلك وقعَ الإشكالُ في قوله تعالى: ﴿وَلَن يَنفَعَكُمُ ٱلْيَوْمَ إِذ ظَّلَمْتُمْ أَنَّكُمْ فِى ٱلْعَذَابِ مُشْتَرِكُونَ﴾ [الزخرف: ٣٩] فإعرابُ «اليومَ» ظرفٌ، و«إذ» ظَرْفٌ أيضاً، وهو بَدَلٌ من اليومِ، والبَدَلُ هنا غيرُ المُبْدَلِ منه، فيكونُ يومُ القيامةِ هو عينَ زمنِ الظُّلْمِ، لكنَّ زَمَنَ الظلمِ في الدنيا، والدنيا ليست هي عينَ الآخرةِ، ولا يومَ القيامة، فكيف صحَّت البدليةُ؟ أَورد ابنُ جِنِّيٍّ[2] هذا السؤالَ فقال: الظرف يجوزُ أنْ يكونَ أوسَعَ من المظروف، وزمنُ الظُّلمِ يجوزُ أن يكونَ أَوسَعَ منه حتى يمتدَّ ليومِ القيامة، فينطلقَ عليه، ويقبلُ يومُ القيامةِ الامتدادَ حتى ينطلقَ على يومِ الظُّلمِ، فيتَّحدان،

---

(١) قولهُ: «وكذلك قوله تعالى: واذكر ربك. . . إلى قوله: فلا يجتمع الضدَّان» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إنَّما يلزَمُ السؤالُ على تقديرِ أنْ يكونَ ظرفُ النسيانِ هو بعينه ظرفَ الذِّكْرِ، أما إذا قُلْنا: إنَّ ظَرْفَ الذكرِ غيرُ ظرفِ النسيان لكنَّه يعقبُه، فتكونُ «إذا» في قوله تعالى: ﴿وَٱذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ﴾ [الكهف: ٢٤] ظرفاً للنسيان خاصةً، فظرفُ الذكرِ غيرُ مُصَرَّحٍ به، فلا يلزَمُ السؤال. وجوابُه بأنَّ الظرفَ يكونُ أَوسَعَ من المظروف، فيفضُلُ من «إذا» زمنٌ لا نسيانَ فيه، وهو جوابٌ رافعٌ للسؤالِ من أصله، لا جوابٌ مُتَرَتِّبٌ على صحَّةِ السؤال.

(٢) أبو الفتح عثمان بن جِنِّي المَوْصلي، فَرْدُ زمانه في علوم العربية والنحو، وصاحبُ المصنَّفات البديعة كالخصائص و«سر صناعة الإعراب»، و«المُحْتسب» وغيرها من المصنفات الدالة على رسوخ قدمهِ في علوم العربية، مات سنة ٣٩٢هـ، له ترجمة في «إنباه الرواة» ٢/ ٣٣٥، و«سير النبلاء» ١٧/ ١٧.

فتحسنُ البَدَلِيَّةُ[١]، وهذا الموضعُ في الاتساعِ أبعَدُ من آيةِ الذكرِ والنسيانِ لطُول البُعد وإفراطه، وبُعْدِه عن أكثرِ الاستعمالات[٢]، وبالجُملةِ يظهَرُ لك بهذه الآياتِ وهذا التقريرِ أنَّ الظرفَ من حيث هو يقبلُ السَّعَةَ أكثَرَ من مَظْروفهِ، فيكونُ أَوْسَعَ منه، وقد لا يَسَعُ أكثَرَ منه نَحْوُ: صمتُ رَمضانَ، وصُمتُ يومَ الخميس، فإنَّ الظرفَ في هذه الصورةِ مساوٍ للمظروف، فتلخَّصَ الفرقُ أيضاً بين «إن» و«إذا» من هذا الوجه[٣].

وثالثها: أنَّ «إنْ» لا يُعَلَّقُ عليها إلا مشكوكٌ فيه، فلا تقولُ: إنْ غَرَبَتِ الشمسُ فَأْتِ، و«إذا» تقبلُ المعلومَ والمشكوكَ فيه فتقولُ: إذا

---

(١) ليست «إذْ» في هذا الموطن مُتَمحِّضةً للظرفية، بل قال السيوطي في «الإتقان» ٢/ ١٤٦: بعد أن ذكر الآية المذكورة آنِفاً: وهل هي ـ يعني «إذ» ـ بمنزلةِ لام العلَّةِ أو ظرفٌ بمعنى وَقْت، والتعليلُ مستفادٌ من قوَّةِ الكلامِ لا من اللفظ؟ قولان، المنسوبُ إلى سيبويه الأول، وعلى الثاني في الآيةِ إشكال، لأنَّ «إذْ» لا تُبْدَلُ من اليومِ لاختلافِ الزمانين، ولا تكون ظرفاً لـ«يَنْفع» لأنه لا يعملُ في ظرفَيْن، ولا لـ«مشترِكون» لأنَّ معمول خبر «إنَّ» وأخواتِها لا يتقدّم عليها، ولأن معمول الصلةِ لا يتقدَّم على الموصول، ولأن اشتراكهم في الآخرة، لا في زمن ظُلمهم.

(٢) قولهُ: وكذلك وقع الإشكالُ. . . إلى قوله: أكثر الاستعمالات» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إنَّما وقع الإشكالُ في الآيةِ بناءً على أنَّ «إذ» بدَلٌ من «اليوم»، وليس ذلك بصحيحٍ بلا إشكالٍ، وما المانعُ من أنْ يكون معنى الكلام: ولن ينفعَكم اليومَ اشتراكُكم في العذابِ بسببِ ظُلْمِكُم إذْ ظلمتُم؟ هذا لا مانعَ منه البتَّة.

(٣) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: لم يظهَرْ ما ذكره من تلك الآياتِ بوَجْه، ولا يصحُّ تقريرُ ما قرَّره، ولا يصحُّ أنْ يكونَ الظرفُ أوسَعَ من المظروف على الحقيقةِ، وإنما معنى كونِ الظرفِ يجوزُ أنْ يكونَ أوسَعَ من المظروف أنَّهُ يطلق لفظُ اليومِ مثلاً في فِعْلٍ يقَعُ في بعضهِ لا في جميعه، وذلك الإطلاقُ حقيقةٌ لغويةٌ للاطرادِ، وليس ذلك حقيقةً معنويةً بمعنى أنَّ ظرفَ الفعلِ يكونُ أَوْسَعَ منه في المعنى، فإنَّ ذلك شيءٌ لا يصحُّ بوجه، ولم يَزَلِ الإشكالُ يقعُ عند كثيرٍ من الناس بين الحقائقِ المعنوية والحقائقِ اللفظية، فيظنُّها شيئاً واحداً، وليس الأمرُ كذلك.

غَرَبَتِ الشمس فَأتِ. وإذا دَخَل العبدُ الدارَ فهو حرٌّ، فهذه فروقٌ من جهة المعاني[1].

وأمَّا الفروقُ من جهةِ الصناعةِ النحوية، فإنَّ «إنْ» حرفٌ، «وإذا» اسمٌ وظرفٌ، و«إنْ» لا يُخْفَضُ ما بعدَها، بل يكون ما بعدَها في موضعِ جَزْمٍ بالشرط، و«إذا» ما بعدَها في موضعِ خفضٍ بالظرفِ، و«إذا» عرضَ لها البناء، لأنَّ البناءَ في الأسماءِ عارضٌ[2]، والبناءُ في «إن» أصل، لأنَّ الأصلَ في الحروفِ البناءُ، فكُلُّها مَبْنيةٌ، وغيرُ ذلك من الفروقِ النحويةِ التي ليس هذا موضعَها[3].

* * *

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قد تقدَّم أنه ليس بلازمٍ دخولُ «إنْ» على المشكوك، وأنَّها لمُطْلق الربط فقط.

(٢) انظر «شرح ابن عقيل» ١/ ٣٠ حيث نصَّ على أنَّ علَّة البناءِ في الأسماء هي شَبَهُ الحرف، وأن ذلك هو مذهب سيبويه وأبي علي الفارسيِّ وغيرِهما.

(٣) قولهُ: «وأما الفرق من جهة الصناعة. . . إلى آخرِ الفرق» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله في ذلك ظاهرٌ لا نزاعَ فيه.

الفرقُ السادسُ والسبعون

بين قاعدةِ/ المسائلِ الفُروعيةِ يجوزُ التقليدُ فيها من أحدِ المُجْتهدَيْن فيها للآخر وبين قاعدةِ مسائلِ الأَواني والنِّسيان والكعبةِ ونحوِها لا يجوزُ لأَحدِ المُجْتهدَيْن فيها أن يُقَلِّدَ الآخَر ١٣٧/أ

هذه المسألةُ نُقِلَ أنَّ الشافعيَّ سُئِلَ عنها، فقيل له: أيجوزُ أن يُصَلِّيَ الشافعيُّ خلفَ المالكيِّ وإنْ خالفَه في مسحِ الرأسِ وغيرِه من الفروعِ، ولا يجوزُ لأَحدٍ من المُجْتَهدين في الكعبةِ والأَواني أن يُصَلِّيَ خلفَ المجتهدِ الآخر؟ فسكت عن الجواب عن ذلك(١)، وكان الشيخُ ابنُ عبدِ السلام يحكي ذلك عن الشافعيِّ، وكان هو رحِمَه اللهُ يُفَرِّقُ بأنَّ الجماعةَ في الصلاةِ مطلوبةٌ لصاحبِ الشرع، فلو قُلْنا بالمَنْعِ من الائتمامِ بمن يخالفُ في المَذْهب، وأن لا يُصَلِّي المالكيُّ إلا خَلْفَ المالكيّ، ولا شافعيٌّ إلا خلف شافعي لقَلَّتِ الجماعاتُ، وإذا منعنا من ذلك في القِبْلَةِ ونَحْوِها، لم يُخِلَّ ذلك بالجماعاتِ كبيرَ خَلَلٍ لنُدْرَةِ وقوعِ مِثْلِ هٰذه المسائل، وكثرةِ وقوعِ الخلافِ في مسائل الفروع(٢)، هذا جوابُه رحِمَه الله.

---

(١) علَّق ابن الشاط على هذا الكلامِ بقوله: قولهُ: «يجوز التقليد» قولٌ مُوهِمٌ، وكان حقُّه أن يقول: يجوزُ الاقتداءُ، وهو مراده بلا شكّ.

(٢) قوله: «وكان الشيخ ابن عبد السلام. . . إلى قوله مسائل الفروع» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ذلك فَرْقٌ ضعيفٌ، وليس ذلك عندي بالفرق، بل الفرقُ الصحيحُ: أنَّ مسألةَ اقتداءِ المالكيِّ بالشافعيِّ مع أنه لا يتدلَّكُ لا يُمْكنُ الخطأ فيها على القولِ بتصويبِ المجتهدين، أو لا يمكنُ تعيينُ الخطأ فيها على القول بعدمِ التصويب، ومسألةُ الأَواني ونحوِها لا بُدَّ من الخطأ فيها، ويمكنُ تعيينُه في بعضِ الأحوال، والله أعلم.

وقد ظهر لي في ذلك جوابٌ هو أقوى من هذا، وهو أنَّ القاعدةَ أنَّ قضاءَ القاضي متى خالف إجماعاً، أو نَصّاً، أو قِياساً، أو القواعدَ نقضناه[١]، وإذا كنا لا نُقِرُّ حُكْماً تأكَّد بقضاءِ القاضي، فأَوْلى أن لا نُقِرَّه إذا لم يتأكَّد، فعلى هذا لا يجوزُ التقليدُ في حكمٍ هو بهذه المَثابة، لأنَّا لا نُقِرُّه شَرْعاً، وما ليس بشرع لا يجوزُ التقليدُ فيه، فعلى هذه القاعدة: كلُّ مَن اعتقدنا أنَّه خالفَ الإجماعَ لا يجوزَ تقليدُه، وبهذه القاعدةِ يحصلُ الفرقُ في غايةُ الجَوْدَة، وبيانُه بذِكْرِ أربعِ مسائل[٢]:

المسألةُ الأولى: المجتهدون في الكعبة إذا اختلفوا، لا يجوزُ أَن يُقَلِّدَ واحدٌ منهم الآخَرَ، لأنّ كلَّ واحدٍ منهم يعتقدُ أنَّه تَركَ أَمْراً مُجْمَعاً عليه، وهو الكعبةُ، وتاركُ المُجْمَعِ عليه لا يُقَلَّدُ، أَما المُخْتلفان في مَسْح جميع الرأس، فإنَّما يعتقدُ كلُّ واحدٍ منهم في صاحبِهِ أنَّه خالف ظاهِراً من نصٍّ، أو منطوقَ آيةٍ[٣]، أو مفهومَ لفظٍ، وذلك ليس مُجْمَعاً على اعتبارِه، ولا وصل إلى حَدِّ القَطْع، بل هو في محلِّ الاجتهاد، فجازَ له الصلاةُ خَلْفَه وتقليدُه، بخلافِ اعتقادِه أنه خالف الكعبةَ المُجْمَعَ عليها المقطوعَ باعتبارِها، وهذا فرقٌ في غايةِ الجَلاء، فأين المقطوعُ من المظنون؟ وأين المُجْمَعُ عليه من المُخْتَلفِ فيه؟[٤]

---

(١) انظر «الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام»: ٨٩ للقرافيّ حيث ذكر ضوابطَ نقْضِ قضاءِ القاضي وحُكمِ الحاكم وأنه ليس مُطلقاً.

(٢) قولهُ: «وقد ظهر لي. . . إلى قوله: أربع مسائل» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما ذكره فَرْقاً ليس بفَرْق، لأن الفرقَ إنَّما ينبغي أن يكونَ من أحدِ الأمرَيْن اللَّذَيْن يقَعُ الفرقُ بينهما، وذلك موجودٌ فيما ذكرتُه لا فيما ذكره، والله أعلم.

(٣) في المطبوع: منطوقٍ به، وفي طبعةدار السلام: منطوقاً به، وما في الأصلِ هو الصواب.

(٤) قال الإمام الموفق في «المغني» ٢/١٠٨: وإذا اختلف اجتهادُ رجُلَين، فصلَّى كلُّ=

المسألةُ الثانية: المُجْتهدون في الأَواني التي اختلط طاهرُها بنَجِسِها، إذا اختلفوا وهم يعتقدون أنّ النجاسةَ مُبْطِلةٌ للصلاة، إمَّا باجتهادِهم وصلوا إلى ذلك، أو قَلَّدوا مَنْ وصل إلى ذلك/ باجتهادِه، فإنَّ حُكمَ الله ١٣٧/ب
تعالى في حَقِّهم بالإجماع، ما أدَّى إليه اجتهادهم، أو اجتهادُ إمامهم الذي قَلَّدوه، وإذا كان حُكْمُ الله في حَقِّهم ذٰلك بالإجماع، فكلُّ واحدٍ منهم يعتقدُ أنّ صاحبَه لابَسَ في صلاتهِ ما هو مُبْطِلٌ لصلاتهِ بالإجماع، فقد خالف مُجْمَعاً عليه، ومَقْطوعاً به، فلا يجوزُ تقليدُه على القاعدةِ المتقدِّمة، بخلافِ مَنْ لا يتدَلَّكُ في غُسْلهِ، أوِ لم يُبَسْمِلِ؛ لم يُخالِفْ مُجْمَعاً عليه، ولا مقطوعاً به، بل ظاهِراً مُحْتَملَ التأويل، فأينَ أحدُهما من الآخَر؟[1]

المسألةُ الثالثة: المُجْتهدون في الثيابِ التي اختلَط طاهرُها بنَجِسِها، إذا اختلفوا وهم يعتقدون أنّ النجاسةَ مُبْطِلةٌ للصلاةِ، إمّا باجتهادِهم، أو باجتهادِ إمامٍ قَلَّدوه، لا يُقَلِّدُ بعضُهم بعضاً كما تقدَّم في مسألةِ الأواني بعَيْنِه حَرْفاً بحَرْف.

المسألةُ الرابعة: إناءٌ وقع فيه رَوْثُ عُصفور، وتوضَّأ به مالكيٌّ وصلَّى، يجوزُ للشافعيِّ أنْ يُصَلِّيَ خَلْفَه، ولا يضرُّ ذلك الشافعيَّ كما لا

= واحدٍ منهما إلى جهة، فليس لأحدِهما الائتمامُ بصاحبه، وهذا مذهبُ الشافعيِّ، لأنَّ كلَّ واحدٍ يعتقدُ خطأَ صاحبه، فلم يَجُزْ أن يأتمَّ به، . . . ، وقياسُ المذهبِ جوازُ ذلك، وهو مذهبُ أبي ثورٍ، لأن كلَّ واحدٍ منهما يعتقدُ صحَّةَ صلاةِ الآخر، فإنَّ فَرْضَه التوجُّه إلى ما توجَّه إليه، فلم يمنع اقتداءه به اختلافُ جهته، . . . ، وقد نصَّ الإمام أحمد على صحة الصلاةِ خلف المُصلِّي في جلودِ الثعالب، إذا كان يتأوَّلُ قولَه ﷺ: «أيُّما إهابٍ دُبِغَ فقد طَهُر» مع كونِ أحمدَ لا يرى طهارتَها.

(١) انظر «الذخيرة» ١/ ١٧٨ للقرافيِّ حيث تعرَّضَ لهذه المسألة ونَقَلَ نقولاً مفيدةً عن بعضِ أئمة المالكية منهم المازري وابن العربي وابن الحدَّاد.

يضرُّه تَرْكُ المالكيِّ البَسْملةَ وغيرَها ممَّا يعتقدُه الشافعي[1]، ولوا اختلط هذا الإناءُ بإناءٍ طاهرٍ، فاجتهدَ فيه هذا الشافعيُّ مع شافعيٍّ آخَرَ لا يجوزُ لأحدِهما أنْ يقتديَ بالآخَرِ إذا اختلفا في الاجتهاد، ولو اجتمع مالكٌ والشافعيُّ رضي الله عنهما، واجتهدا في رَوْثِ العُصْفورِ، فحكم مالكٌ بطهارته، والشافعيُّ بنجاستهِ، جاز للشافعيِّ أن يُصَلِّيَ خلفَ مالكٍ إذا توضَّأ بالماءِ الذي هو فيه مع تعيُّنِ رَوْثِ العُصْفورِ في جهةِ الإمام، وفي المسألةِ الأُولى يُجَوِّزُ المأمومُ أن يكونَ ذلك في إناءِ الإمامِ من غيرِ تَعيُّنٍ، فهو أَوْلى بالجوازِ من أنْ يتعَيَّن، ومع ذلك، فالإجماعُ مُنْعقدٌ على امتناعِ التقليدِ في الإناءَيْن إذا اجتهدا في الطاهرِ منهما دونَ أنْ يتعيَّنَ في جهةِ الإمام، وهذا أيضاً من أَشْكل المسائل.

وجوابُه: أنّ الشافِعيَّيْن إذا اجتهدا في الإناءَيْن، وهُما مُقَلِّدان لمن يعتقدُ نجاسةَ رَوْث العُصفورِ، والإجماعُ مُنْعقدٌ على أنَّ حُكْمَ الله تعالى في حقِّ الشافعيِّ وحَقِّ مَنْ قَلَّده ما ظهر في اجتهاده، فالشافعيُّ يعتقدُ أنَّ الشافعيَّ الآخَرَ قد أصاب في صلاتهِ ما هو مُبْطلٌ لصلاته بالإجماع، ومَن اعتقَدْنا فيه مُخالفةَ الإجماعِ لا نقلِّدُه، بخلافِ صلاةِ هذا الشافعيِّ خَلْفَ
١٣٨/أ المالكي؛ حُكْمُ الله تعالى في حَقِّ مالكٍ والمالكيِّ صحَّةُ صلاتهِ/ برَوْثِ العُصفورِ إجماعاً، وأنه لم يُخالِفْ إجماعاً، بل خالفَ قياساً مظنوناً، أو ظاهِرَ نَصٍّ غير مقطوعٍ به، وكذلك الشافعيُّ إذا صلَّى خلفَ مالكٍ، وعليه رَوْثُ عُصفور، أو في مائهِ الذي توضَّأ به، فإنَّ الشافعيَّ يعتقدُ أنَّ مالكاً لم يخالِفْ إجماعاً، ولا مقطوعاً به، بل ظاهرَ قياسٍ، أو ضَرْباً من ضروبِ الاجتهاد، فجاز له الصلاةُ خَلْفَه، بخلافِ أنْ يكون إمامُه يَعْتقِدُ ما يعتقدُه

---

(١) انظر فتاوى العزّ بن عبد السلام: ٣٥٨ حيث ذُكرت مسألةِ تقليدِ الشافعيِّ للمالكية في نظائر لهذه المسألة.

من إبطالِ رَوْثِ العُصفورِ للصلاة، فتأمَّلْ هٰذه المسائلَ، وهذه المباحثَ فهي كُلُّها دائرةٌ على حرفٍ واحد، وهو أنَّ من اعتقدنا فيه أنه خالفَ مقطوعاً به لم يَجُزْ لنا تقليدُه، وإِن لم نعتقِدْ فيه ذلك جاز لنا تقليدُه، والصلاةُ خَلْفَه، وهو رُوحُ الفَرْقِ، وهو فَرْقٌ جَيِّدٌ جداً، ولكن بعدَ التأمُّل، فهذا هو الفرقُ بين هاتَيْن القاعدتين وهو أَجْلى من قولنا: إنّ ذلك يؤدِّي إلى قِلَّةِ الجماعاتِ أو كَثْرتِها[1].

* * *

(١) قولهُ: «المسألة الأولى. . .» إلى آخر الفرق. علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في المسائل صحيحٌ بناءً على ما قرَّر، وهو أنَّ الفَرْقَ مخالفةُ الإجماع في أحدِ الطرفَيْن دون الآخر لتعيُّنِ المناطِ في مسألةِ الأواني ونحوِها، وعدمِ تعيُّنه في مسألةِ البسملةِ ونحوِها، والله أعلم.

الفرقُ السابعُ والسبعون

بين قاعدةِ الخلافِ يتقرَّرُ في مسائلِ الاجتهاد قبل حُكْمِ الحاكم وبين قاعدةِ مسائلِ الاجتهادِ يبطلُ الخلافُ فيها ويتعيَّنُ قولٌ واحدٌ بعد حُكْمِ الحاكم، وذلك القولُ هو ما حَكَمَ به الحاكمُ على الأوضاعِ الشرعية[1]

اعلم أنَّ حُكْمَ الحاكمِ في مسائلِ الاجتهادِ يرفَعُ الخلافَ، ويرجعُ المُخالفُ عن مذهبِهِ لمذهبِ الحاكم، وتتغيَّرُ فُتْياه بعد الحُكْمِ عمَّا كانت عليه على القولِ الصحيح من مذاهبِ العلماء؛ فمَنْ لا يرى وَقْفَ المُشاعِ إذا حَكَمَ حاكمٌ بصحَّةِ وَقْفِهِ، ثم رُفِعَت الواقعةُ لمن كان يُفْتي ببُطلانه نَفَّذَه وأَمضاه، ولا يحلُّ له بعد ذلك أنْ يُفْتِيَ ببُطلانه، وكذلك إذا قال: إنْ تزوَّجْتُكِ فأنتِ طالقٌ، فتزوَّجَها، وحكم حاكمٌ بصحَّةِ هذا النكاح، فالذي كان يرى لُزومَ الطلاقِ له يُنَفِّذُ هذا النكاحَ، ولا يحلُّ له بعد ذلك أنْ يُفْتِيَ بالطلاقِ، هذا هو مذهبُ الجُمهور، وهو مذهبُ مالكٍ، ولذلك وقع له في كتاب الزكاة[2] وغيرِه: أنَّ حُكْمَ الحاكمِ في مسائلِ الاجتهادِ لا يُرَدُّ

(١) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله يُوهِمُ أنّ الخلافَ يبطُلُ مطلقاً في المسألة التي تعلَّق بها حُكْمُ الحاكم، وليس الأمرُ كذلك، بل الخلافُ يَبقى على حاله إلا أنه إذا استُفْتِيَ المخالفُ في عَيْنِ تلك المسألةِ التي وقع الحكمُ فيها لا تسوغُ الفَتْوى فيها بعَيْنها، لأنه قد نَفَذَ فيها الحكمُ بقولةِ قائل، ومضى العملُ بها، فإذا استُفْتيَ في مِثْلِها قبل أنْ يقعَ الحُكْمُ فيها، أَفْتى بمَذْهَبِهِ على أَصْلِهِ، فكيف يقولُ يبطلُ الخلافُ، ولو بطلَ الخلافُ لَما ساغَ ذلك، نعم يبطلُ الخلافُ بالنظرِ إلى المسألة المعيَّنةِ خاصة.

(٢) انظر «الموطأ» ١/ ٢٢٦ حيث قال الإمام مالك: الأمرُ عندنا في قَسْمِ الصدقاتِ، أنَّ ذلك لا يكون إلّا على وجه الاجتهادِ من الوالي، فأَيُّ الأصنافِ كانت فيه الحاجةُ والعَدَدُ، أُوثِرَ ذلك الصنفُ، بقَدْرِ ما يرى الوالي.

ولا يُنْقَضُ[١]، وأفتى مالكٌ في الساعي[٢] إذا أخذ من الأربعين شاةً لرجلين خليطين في الغنم شاةً أنَّهما يقتسمانها بينهما، ولا يختصُّ بها من أُخِذَتْ منه كما قاله الشافعيُّ[٣] رضي الله عنه، مع أنَّه يُفْتي إذا أخذها الساعي المالكيُّ أنها تكونُ مَظْلمةً ممَّن أُخِذَت منه، وعلَّل مالكٌ ذلك بأنه حُكْمُ حاكمٍ، فأَبطل ما كان يُفْتي به عند حُكْمِ الحاكمِ بخلافِ ما يعتقدُه مالك،/ ووقع له ذلك في عدَّةِ مسائلَ في العُقودِ والفُسوخِ، وصلاةِ الجُمعةِ إذا حكمَ الإمامُ فيها أنَّها لا تُصَلَّى إلا بإذنٍ من الإمام، وغير ذلك، ووقع للشافعيةِ في كُتُبِهم عن بعضِ أصحابِهم: أنَّ الحُكْمَ إذا رُفِعَ لمن لا يعتقدُه لا يُنفذُه، ولا يَنْقضُه، ويتركُه على حالهِ[٤]، ١٣٨/ب

---

(١) قولهُ: «اعلم أنَّ حُكمَ الحاكم. . . إلى قوله: لا يُرَدُّ ولا يُنْقَض» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله من أنه إذا حكم حاكمٌ بصحَّةِ وَقْفِ المُشاعِ، ثم رُفِعَت الواقعةُ لمن كان يُفْتي ببُطلانه نفَّذه وأَمضاه، لقائلٍ أنْ يقول: لا يُنْفِذُهُ ولا يُمْضيه، ولكنه لا يردُّه ولا يَنْقُضُه، وفَرْقٌ بين كَوْنهِ يُنفذه ويُمْضيه، وكونهِ لا يردُّه ولا يَنْقُضُه.

(٢) في الأصل: الشافعيّ. وهو خطأ وتصحيف. وسيأتي على الجادة في كلام المصنِّف.

(٣) انظر «التهذيب» ٣/ ٣٧ للبغوي، و«الإشراف على نكت مسائل الخلاف» ١/ ٣٩٣ للقاضي عبد الوهاب.

(٤) هذا مُقَيَّدٌ بأنْ يكون القضاءُ ممَّا يسوغُ فيه الاجتهاد، قال الحسام الشهيد في «شرح أدب القاضي» للخصاف: ٢٩٨: باب القاضي تُرفَعُ إليه قضيةُ قاضٍ آخر، فهذا على ثلاثة أوجه: إمَّا أن تكونَ جَوْراً بأنْ كانت مخالفةً للكتابِ أو للسنَّةِ أو لإجماعِ الأُمَّة، أو كانت في محلِّ الاجتهاد، كما اختلف فيه العلماء، أو كانت بقولِ واحدٍ خالف الجمهورَ، وقولهُ مهجورٌ غيرُ مأخوذٍ به، ففي الوجه الأول قضاءُ الأول باطل، وليس للثاني إمضاؤه، حتى لو أمضاه، ثم رُفِعَ إلى قاضٍ ثالث، فعلى الثالثِ إبطالهُ ولا يلتفتُ إلى إمضاءِ الثاني، لأن ما خالف الكتاب أو السنَّة أو إجماعَ الأُمة، فهو باطلٌ وضلالٌ، وما كانت هذه صِفَتَه فهو مردودٌ بلا خلاف.

والجمهور على التنفيذ لوجهَيْن، وهما الفرقُ المقصودُ في هذا الموضع:

أحدُهما: أنه لولا ذلك لما استقرَّت للحُكَّامِ قاعدة، ولبقِيَت الخصوماتُ على حالِها بعد الحُكم، وذلك يوجبُ دوامَ التشاجُر والتنازعِ، وانتشارَ الفسادِ، ودوامَ العناد، وهو منافٍ للحكمةِ التي لأَجْلِها نُصِبَ الحُكَّام(١).

وثانيهما: وهو أَجلُّهما: أنّ الله تعالى جعل للحاكمِ أنْ يُنْشِىءَ الحُكْمَ في مواضعِ الاجتهادِ بحَسبِ ما يقتضيه الدليلُ عنده، أو عندَ إمامه الذي قَلَّده، فهو مُنشِىءٌ لحُكْمِ الإلزام فيما يلزم، والإباحةِ فيما يُباح، كالقضاءِ

= وأما في الوجه الثاني، وهو ما كان في محلِّ الاجتهاد، فالقضاءُ فيه من الأول نافذ، وليس للثاني إبطالُه، وإن كان يرى خلافَه، حتى لو أبْطله الثاني ثم رُفِعَ إلى ثالث، فعلى الثالثِ إمضاءُ قضاءِ الأول ونَقْضُ قضاءِ الثاني، لأن قضاءَ الأول لمَّا وقع في محلِّ الاجتهاد نفذ بالإجماع، فكان قضاءُ الثاني بنَقْضِه قضاءً يخالف الإجماع فيكون باطلاً. انتهى المراد من كلام الشارح.

(١) قولهُ: «وأفتى مالكٌ في الساعي... إلى قوله: نُصِبَ الحُكَّام» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله من أنّ الجمهورَ على التنفيذِ، إنْ أراد به إبقاءَ الحُكْمِ على حالهِ وإقرارَه من غير تعرُّضٍ له بِرَدٍّ ولا نَقْضٍ، فذلك صحيح، وإنْ أراد أنَّ الحاكمَ الثاني الذي يخالفُ رأيُه ذلك الحُكْمَ ينشىءُ تنفيذَه الآنَ على خلافِ رأيِهِ موافقةً لرأيِ مَنْ قد حكمَ به قبله ونَفَّذه، فليس ذلك عندي بصحيح، وكيف يصحُّ ذلك وفيه تحصيلُ الحاصلِ والحكمُ بما يخالفُ رأي الحاكم؟

أما إذا كان المرادُ بتنفيذه إقرارَه وعَدَمَ نَقْضِه، والزَّجْرَ عن الخُصومة فيه، لأنه حُكْمٌ قد نَفَّذه حاكمٌ فذلك صحيح، ويُحملُ ذلك على قَوْلِ من قال من الشافعية: إنَّه إذا رُفعَ لمن لا يعتقدُه لا يُنفذُه ولا ينقُضه على أنْ يكونَ مرادُهم بذلك أنْ لا يُقرَّه على حُكْمِ ذلك الحاكم، ويَزْجُرَ عن الخصومةِ فيه، ولا ينقضَه أيضاً ابتداءً، بل يُمَكِّنُ من الخصومةِ فيه، والله أعلم.

بأنّ المَواتَ الذي ذهب إحياؤه صار مُباحاً مطلقاً كما كان قبل الإحياء والإنشاء، والفَرقُ بينه وبين المُفْتي بأنَّ المُفْتي مُخْبِرٌ كالمُتَرْجِمِ مع الحاكم، والحاكمُ مع الله تعالى كنائبِ الحاكمِ معه يحكمُ بغيرِ ما تقدَّمَ الحُكمُ فيه من جهةِ مُسْتنيبه، بل ينشىءُ بحَسْبِ ما يقتضيه رأيُه، والمترجمُ لا يتعدَّى صورةَ ما وقع، فينقلُه، وقد بسطتُ هذا المعنى بشُروطه، وما يتعلَّق به في كتاب «الإحكام في الفرق بين الفتاوى والأحكام وتصرُّف القاضي والإمام»(١)، وهو كتابٌ جليلٌ في هذا المعنى(٢)، وإذا كان معنى حُكْمِ الحاكم في مسائلِ الاجتهادِ إنشاءَ الحُكْمِ، فهو مُخْبِرٌ عن الله تعالى بذلك الحُكم(٣)، والله تعالى قد جعل له أنّ ما حَكَم به فهو حُكْمُه(٤)،

---

(١) انظر ص: ١٢١ من الكتاب المذكور.

(٢) قولهُ: «وثانيهما وهو أَجلُّهما... إلى قوله: وهو كتابٌ جليلٌ في هذا المعنى» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله مِن أنّ الحاكمَ مُنشىءٌ للحكمِ، وأنَّ المُفتي مُخبرٌ بالحُكْم كالمُترجمِ صحيح، وما قاله من أنَّ الحاكمَ مع الله تعالى كنائبِ الحاكمِ معه يحكمُ بغيرِ ما تقدَّم الحكمُ فيه من جهة مُستنيبه، بل ينشىء بحسبِ ما يقتضيه رَأيُه، كلامٌ يُوهِمُ بحسب التشبيهِ أنَّ الحاكمَ يحكمُ بغيرِ ما هو حُكْمُ الله تعالى، وليس ذلك بصحيح، ولا هو مرادُه، بل لفظُه لم يساعِدْه على المرادِ على الوجهِ المختار، ومرادُه على الجملة: أنّ المُفتي ناقلٌ ومُخْبِرٌ ومُعَرِّفٌ بالحكم، والحاكمُ ليس كذلك بل هو مُلْزِمٌ للحُكْمِ ومُنفِّذٌ له، وذلك بيّنٌ والله تعالى أَعلم.

(٣) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله هنا مِن أنَّ الحاكمَ مُخْبِرٌ عن الله بذلك الحُكْمِ ليس بصحيح، فإنَّ الحاكمَ ليس بمُخْبرٍ بالحكم، بل هو ملزمٌ للحُكْم، وقولُه هذا نقيضٌ لقوله آنِفاً: إنَّ الحاكمَ مُنْشىءٌ لحُكْمِ الإلزام فيما يلزَمُ، وإنّ المفتي مخبرٌ، فسبحانَ الله العظيمَ ما أَسرَعَ ما نَسِيَ!

(٤) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: أمَّا على قَوْلِ مَن يقولُ بتصويبِ المُجْتهدين فقولُه ذلك صحيح، وأما على قَوْل من لا يُصَوِّبُ، فليس ذلك بصحيح، بل رُبَّما صادفَ حُكْمَ الله تعالى، فيكونُ حُكْمُه حُكْمَ الله تعالى، وربَّما لم يصادِفْ حُكْمُه حُكْمَ الله تعالى، فلا يكونُ حُكْمَه، لكنَّه معذورٌ ومَأْجور، والله أعلم.

وهو كالنصِّ الواردِ من قِبَلِ الله تعالى في خُصوصِ تلك الواقعة، فيصيرُ الحالُ إلى تعارُضِ الخاصِّ والعامِّ، فيُقَدَّمُ الخاصُّ على العامِّ على القاعدةِ في أُصول الفقه[1].

وتقريبُه بالمثال:

أنَّ مالِكاً رَحِمه الله تعالى دلَّ الدليلُ عنده على أنَّ تعليقَ الطلاقِ قبل المِلْكَ يَلْزَم، وهذا الدليلُ يَشْمَلُ صُوَراً لا نهايةَ لها، فإذا رُفِعَتْ صورةٌ من تلك الصُّوَرِ إلى حاكمٍ شافعيٍّ، وحكمَ بصحَّةِ النكاحِ واستمرارِ العِصْمَةِ، وإبطالِ الطلاقِ المُعَلَّق، كان حُكْمُ الحاكم الشافعيِّ نصّاً من الله تعالى وردَ في خُصوصِ تلك الصورة، ولو أنّ الله تعالى قال: التعليقُ قبل المِلْكِ لازم، وقال: التعليقُ قبل المِلْكِ في حقِّ هذه المرأةِ غيرُ لازم، والعصمةُ/ فيها تستمرُّ، لقلنا: هذان نصَّان: خاصٌّ وعامٌّ، فنُقَدِّمُ الخاصَّ ١٣٩/أ على العامِّ، كما لو قال: اقتلوا المشركين لا تقتلوا الرُّهْبانَ، فإنَّا نقتلُ المشركين، ونتركُ الرهبان.

وكذلك يقولُ مالك: أُعْمِلُ هذا الحُكْمَ في هذه الصورةِ، فتبقى بقيةُ الصُّوَرِ عندي يصحُّ فيها التعليقُ قَبْلَ النكاحِ جَمْعاً بين النَّصَّيْن: الخاصِّ والعام[2]، ومَنْ فَهِمَ الفَرْقَ بين المُفتي والحاكم، وأنَّ حُكْمَ الحاكمِ نصٌّ من الله تعالى خاصٌّ في تلك الصُّورةِ المُعَيَّنةِ، لم يَسَعْه إلا ما قال مالكٌ

(١) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: إنْ أراد أنه من باب الخاصِّ والعامِّ المتعارضَيْن على التحقيق، فليس كذلك، وإنْ أراد أنه يُشْبه العامَّ والخاصَّ المتعارِضَيْن بوَجْهٍ ما، فذلك صحيح.

(٢) قولهُ: «وتقريبُه بالمثالِ... إلى قوله: جَمْعاً بين النصين الخاصِّ والعام» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: هو مثالٌ صحيح، غَيْرَ أنه إنْ أراد أنَّه من الخاصِّ والعامِّ حقيقةً، فليس الأَمرُ كذلك، وإنْ أراد أنَّه يُشْبِهُه بوَجْهٍ ما، فذلك صحيح.

والجمهورُ، ولكنْ لما كان الفرقُ بينهما خفِيّاً جدّاً، حتى إنِّي لم أجدْ أحداً يُحَقِّقه، خالفَ في ذلك مَنْ خالف، ولم يوجِبْ تنفيذَ أَقْضِية الحُكّام في مواقع الخلاف، فهذا هو الفرقُ بين قاعدةِ الخلافِ قَبْلَ الحُكم، وبين قاعدتهِ بعد الحُكم، ومن أَرادَ استيعابَه، فليقِفْ على كتاب «الإحكام في الفَرْق بين الفتاوى والأحكام»، فليس في ذلك الكتابِ إلّا هذا الفرقُ، لكنَّه مبسوطٌ في أربعين مسألةً مُنوَّعةً حتى صارَ المَعنى في غايةِ الضَّبْطِ والجَلاء(١).

* * *

(١) قولهُ: «ومن فَهِمَ الفرق بين المفتي والحاكم...» إلى آخرِ كلامه في هذا الفرق، علق عليه ابنُ الشاط بقوله: قد سبق أنه إن أراد أنه خاصٌّ وعامٌّ تعارضا حقيقةً فليس كذلك، وإنْ أراد أنه يُشْبهُ العامَّ والخاصَّ من وجهٍ ما، فهو كذلك.
قلتُ: وما قاله مِن أنَّ الفرقَ بين المُفْتي والحاكمِ خفيٌّ جدّاً، ليس كما قال، وكذلك ما قاله مِنْ أنَّ حُكْمَ الحاكمِ نصٌّ من الله تعالى في القَضِيَّة المُعيَّنةِ، فليس كما قاله، بل مَنَعَ الله تعالى مِنْ نَقْضِ أحكامِ المُجْتهدين لما في ذلك من المَفْسدة، والله تعالى أعلم. وما قاله في الفرقِ الثامن والسبعين صحيحٌ، وكذلك ما قال في القرق التاسع والسبعين إلا ما ذكَره في آخرِه مما أحالَ فيه على الفرق بين تحريم المُشْتَرك، وثبوتِ الحُكْمِ في المشترك، فإنَّه قد تقدَّم ما فيه، وكذلك ما بعده من الفروق إلى الفرق الثالث والثمانين إلّا ما قال في الفرق الثاني والثمانين من نِسْبَةِ قولِ النبيِّ ﷺ: «أصَلَّيْتَ بأصحابِك وأنتَ جُنُبٌ» لحسَّان، فإنه إنَّما كان لعَمَّار.

الفرقُ الثامنُ والسبعون
بين قاعدةِ مَنْ يجوز له أنْ يُفْتِي
وبين قاعدةِ مَنْ لا يجوز له أنْ يفتي[1]

اعلمْ أنَّ طالبَ العلمِ له أحوال:

الحالةُ الأولى: أنْ يشتغلَ بمُخْتَصرٍ من مُخْتصراتِ مَذْهَبِهِ فيه مُطْلقاتٌ مُقَيَّدةٌ في غيره، وعُموماتٌ مَخْصوصةٌ في غيره[2]، ومتى كان الكتابُ الذي حَفِظَه وفَهِمَه كذلك، أو جُوِّزَ عليه أنْ يكون كذلك، حَرُمَ عليه أنْ يُفْتِيَ بما فيه، وإن أجادَه حِفْظاً وفَهْماً إلا في مسألةٍ يُقْطَعُ فيها أنها مُسْتَوعبةُ التقييدِ، وأنها لا تحتاجُ إلى معنىً آخَرَ من كتابٍ آخَر، فيجوزُ له أنْ ينقُلَها لمن يحتاجُها على وَجْهِها من غيرِ زيادةٍ ولا نُقصان، وتكونُ هي عينَ الواقعةِ المسؤولِ عنها لا أنَّها تُشْبهُها، ولا تُخَرَّجُ عليها، بل هي هي حرفاً بحرفٍ، لأنه قد يكونُ هنالك فروقٌ تمنعُ من الإلحاقِ، أو تخصيصٌ، أو تقييدٌ يمنعُ من الفُتْيا بالمحفوظِ، فيجبُ الوقف[3].

---

(١) للإمام الحافظ ابن الصلاح كتابُ «أدب المفتي والمستفتي» استولى فيه على غاياتِ هذه المسألة، وضَبطها ضَبْطاً حسَناً محرَّراً نافعاً، وعلى كتابه هذا عوَّل ابن حمدان من أئمة الحنابلة في كتابه «صفة الفتوى»، وكلاهما مطبوع. وللعلامة ابن عابدين رسالةٌ نافعة هي «عقود رسم المفتي» انظر «مجموعة رسائل ابن عابدين» ١/ ١٠.

(٢) قال الإمام الذهبي في ترجمة الإمام مالك من «سِيَر أعلام النبلاء» ٨/ ٩٠: شأنُ الطالبِ أن يدرسَ أوَّلاً مصنَّفاً في الفقه، فإن حَفِظه بَحَثه، وطالع الشروح، فإنْ كان ذكِيّاً، فقيه النفسِ، ورأى حُجَجَ الأئمة، فليُراقب الله وليحتَط لدينه، فإنَّ خيرَ الدينِ الورع.

(٣) لهٰذه الحال من أحوال المُفتي المُنتسبِ إلى مذهبٍ نظيرٌ في جوازِ الفُتيا لمن كان =

الحالةُ الثانية: أنْ يَتَّسعَ تحصيلُه في المذهبِ بحيثُ يطَّلعُ من تفاصيلِ الشروحاتِ والمبسوطاتِ[1] على تقييدِ المُطْلقات، وتخصيصِ العُمومات، ولكنه مع ذلك لم يضبِطْ مداركَ إمامِه ومُسْتَنَداتهِ في فروعِه ضَبْطاً مُتْقناً، بل سَمِعَها من حيثُ الجملةُ من أفواهِ الطلبةِ والمشايخِ، فهذا يجوزُ له أن

= عنده كتابٌ من صحيح الحديثِ الشريف أو من السُّنن المعروفة، فهل له أن يُفْتيَ بما يجدُه فيه؟ أجاب الإمام ابن القيم في «أعلام الموقعين» ٤/ ٢٣٤ عن ذلك فقال: قالت طائفةٌ من المتأخرين: ليس له ذلك، لأنه قد يكون منسوخاً، أو له معارض، أو يفهمُ من دلالته خلافَ ما يدلُّ عليه، أو يكون أَمْرَ نَدْبٍ فيفهم منه الإيجاب، أو يكون عاماً له مُخَصِّص، أو مُطْلقاً له مُقَيِّد، فلا يجوزُ له العملُ ولا الفُتْيا به حتى يسألَ أهل الفقه والفُتْيا.

وقالت طائفة: بل له أن يعملَ به ويُفْتيَ به، بل يتعيَّنُ عليه، كما كان الصحابةُ يفعلون إذا بلغهم الحديث عن رسولِ الله ﷺ، وحدَّث به بعضهم بعضاً بادروا إلى العمل به من غير توقُّفٍ ولا بَحْثٍ عن معارض.

وتوسط ابن القيم فقال: الصوابُ في هذه المسألةِ التفصيل، فإنْ كانت دلالةُ الحديثِ ظاهرةً بيِّنةً لكلِّ مَنْ سَمِعَه لا يحتملُ غيرَ المراد فله أن يعمل به، ويُفتي به، ولا يطلب له التزكيةَ من قولِ فقيه أو إمام، بل الحُجَّةُ قولُ رسولِ الله ﷺ وإن خالفَه مَنْ خالفه، وإنْ كانت دلالتُه خَفِيَّةً لا يتبيَّنُ المرادُ منها لم يَجُزْ له أن يعمل، ولا يُفْتيَ بما يتوهَّمه مراداً حتى يسأل ويطلب بيانَ الحديثِ ووَجْهَه.

وإنْ كانت دلالتُه ظاهرةً كالعامِّ على أفراده، والأَمرِ على الوجوب، والنَّهْي على التحريم، فهل له العملُ، والفَتْوى به؟ يُخَرَّجُ على الأصلِ، وهو العملُ بالظواهرِ قبل البحثِ عن المعارض، وفيه ثلاثةُ أقوالٍ في مذهبِ أحمدَ وغيره: الجواز، والمنع، والفرق بين العام والخاص، فلا يعمل به قبل البحثِ عن المُخَصِّص، والأمر والنهي فيعمل به قبل البحثِ عن المعارض، وهذا كلُّه إذا كان ثَمَّ نوعُ أَهْلِية، ولكنه قاصرٌ في معرفةِ الفروع وقواعد الأصوليين والعربية، وإذا لم تكن ثَمَّةَ أهليةٌ قط ففرْضُه ما قاله الله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣].

(١) في المطبوع: المطوّلات، وهما بمعنى.

يُفْتِيَ بجميعِ ما ينقلُه ويحفظُه في مذهبِهِ اتِّباعاً لمشهورِ ذلك المذهب بشروطِ الفُتْيا، ولكنَّه إذا وقعتْ له واقعةٌ ليستْ في حِفْظِه لا يُخَرِّجُها على محفوظاته،/ ولا يقول: هذه تُشْبهُ المسألةَ الفُلانيةَ، لأنّ ذلك إنَّما يصحُّ ١٣٩/ب
ممَّنْ أحاط بمداركِ إمامِه، وأَدِلَّتِهِ، وأَقْيسته، وعِلَلِهِ التي اعتمد عليها مُفَصَّلةً، ومعرفةِ رُتَبِ تلك العِلَلِ، ونِسْبَتِها إلى المصالحِ الشرعية، وهل هي من باب المصالحِ الضَّرورية، أو الحاجيةِ، أو التتميمية[1]؟ وهل هي من باب المُناسبِ الذي اعتُبِرَ نوعُه في نوعِ الحكم، أو جنسُه في جنسِ الحُكم؟ وهل هي من بابِ المصلحةِ المُرْسَلةِ التي هي أَدْنى رُتَبِ المصالح، أو من قَبيلِ ما شهدَتْ لها أُصولُ الشرعِ بالاعتبار؟ أَوهي من بـاب قيـاسِ الشَّبَـهِ، أو المُنـاسـبِ، أو قيـاسِ الـدّلالـة[2]، أو قيـاسِ

---

(١) في الأصل: التتمية، ولعلَّ الصوابَ ما هو مثبت، وهو ممَّا نبَّه عليه مصحِّحو الطبعة القديمة.

(٢) قال الإمام الباجي في «إحكام الفصول» ٦٢٩:
قياسُ الدلالة على ثلاثة أضرب:
أحدُها: أن تستدلَّ بحكمٍ من أحكامِ الأصل موجودٍ في الفرع على دخولِ الفرع في أحكامِ الأصل، وذلك مِثْلُ قولنا في سجود التلاوة: إنَّه نافلة، لأنه سجودٌ يُفْعَلُ على الراحلةِ في السفرِ، فوجبَ أن يكون نافلةً كصلاةِ النافلة.
والضربُ الثاني: أن يستدلَّ بثبوتِ حكمٍ يُشاكلُ الحكمَ المختلفَ فيه في الفرع على إثباتِ الحكمِ المختلفِ فيه، نحو قولنا: إنَّ كلَّ شخصين جرى بينهما القِصاصُ في الأنفس فإنه يجري بينهما القِصاصُ في الأطرافِ كالرِّجْلين.
والثالث: قياسُ الشَّبه، وهو أن يُحْمَلَ الفرعُ على الأصلِ بضَرْبٍ من الشَّبَه، وهذا مِثْلُ استدلالنا على أن العبد يملكُ بأنه آدميٌّ حيٌّ فجاز أن يملك كالحرِّ.
وقد أنكر الاستدلال بهذا القياسِ جماعةٌ من المثبتين للقياس من أصحابِ الشافعيِّ وغيرِهم، وأكثر شيوخِنا على أنه صحيح. انتهى كلامُه.

الإخالة[1]، أو المُناسبِ القريبِ إلى غيرِ ذلك من تفاصيلِ الأَقْيسةِ، ورُتَبِ العِلَلِ في نظرِ الشرع عند المجتهدين؟

وسببُ ذلك أَنّ الناظرَ في مَذْهبِهِ، والمُخَرِّجَ على أُصولِ إمامِهِ، نسبتُه إلى مَذْهبِهِ وإمامِهِ، كنِسْبةِ إمامهِ إلى صاحبِ الشَّرْعِ في اتِّباعِ نُصوصِه، والتخريجِ على مقاصدِه، فكما أنَّ إمامَه لا يجوزُ له أنْ يقيسَ مع قيامِ الفارقِ، لأنَّ الفارقَ مُبْطلٌ للقياس، والقياسُ الباطلُ لا يجوزُ الاعتمادُ عليه، فكذلك هو أيضاً لا يجوزُ له أنْ يُخَرِّجَ على مقاصدِ إمامه فرعاً على فَرْعٍ نصَّ عليه إمامُه مع قيامِ الفَرْقِ بينهما، لكنَّ الفُروقَ إنَّما تنشأُ عن رُتَبِ العِلَلِ، وتفاصيلِ أحوالِ الأَقيسة، فإذا كان إمامُه قد أَفتى في فَرْعٍ بناءً[2] على عِلَّةٍ اعتُبِرَ فَرْعُها في نوعِ الحُكم، لا يجوزُ له هو أنْ يُخرِّجَ على أَصلِ إمامهِ فَرْعاً مِثْلَ ذلك الفَرْعِ، لكنَّ عِلَّتَه من قَبيلِ ما شهدَ جِنْسُه لجنسِ الحُكْمِ، فإنَّ النوعَ على النوعِ مُقَدَّمٌ على الجنسِ في النوع، ولا يلزَمُ من اعتبارِ الأَقوى اعتبارُ الأضعفِ، وكذلك إذا كان إمامُه قد اعتبر مصلحةً سالمةً عن المُعارضِ بقاعدةٍ أُخرى، فوقع له هو فَرْعٌ فيه عَيْنُ تلك المصلحةِ، لكنَّها مُعارَضَةٌ بقاعدةٍ أخرى، أو بقواعدَ، فيحرُمُ عليه التخريجُ حينئذٍ لقيام الفارق، أو تكونُ مصلحةُ إمامه التي اعتمدَ عليها من باب الضروريات، فيُفْتي هو بمِثْلِها، ولكنَّها من بابِ الحاجات أو التتِمَّات، وهاتان ضعيفتانِ مرجوحتان بالنسبةِ إلى الأُولى[3]، ولعلَّ إمامَه

(١) بالخاءِ المُعْجَمة، وهو أن يكونَ طريقُ إثبات العلَّةِ المستنبطة فيه المناسبةَ. أفاده الآمديُّ في «الإحكام في أُصول الأحكام» ٢/ ٢٧١، وانظر «البرهان» ٢/ ٦٣١ للإمام الجُوَيني.

(٢) في المطبوع: بُني، وكلاهما صواب.

(٣) هذا مُستفادٌ من كلامِ شيخه العزِّ بن عبد السلام، فقد قال في «القواعد الكبرى» ٢/ ١٢٣: فأَما مصالحُ الدنيا، فتنقسم إلى الضرورات والحاجاتِ والتتمات =

راعى خصوصَ تلك القوية، والخصوصُ فائتٌ هٰهنا، ومتى حصلَ التردُّدُ
١٤٠/أ في ذلك والشكُّ، وجب التوقُّفُ،/ كما أنَّ إمامَه لو وجد صاحبَ الشرعِ قد نصَّ على حُكْمٍ ومصلحةٍ من باب الضروريات، حَرُمَ عليه أنْ يقيسَ عليه ما هو من باب الحاجات، أو التَّتِمَّات لأجلِ قيامِ الفارق، فكذلك هذا المُقَلِّدُ له، لأنّ نسبتَه إليه في التخريجِ كنِسْبةِ إمامِه لصاحبِ الشرع، والضابطُ له ولإمامهِ في القياسِ والتخريجِ أنَّهما متى جَوَّزا فارِقاً يجوز أنْ يكونَ مُعْتبراً حَرُم القياس، ولا يجوزُ القياسُ إلا بعد الفحصِ المُنتهي إلى غايةِ أنه لا فارقَ هنالك، ولا مُعارِضَ، ولا مانعَ يمنَعُ من القياس، وهذا قَدْرٌ مُشْتركٌ بين المجتهدين والمُقَلِّدين للأئمةِ المجتهدين، فمهما جَوَّز المُقَلِّدُ في معنى ظَفِرَ به في فَحْصِه واجتهادِه أنْ يكونَ إمامُه قَصَدَه، أو يُراعيه، حَرُمَ عليه التخريج، فلا يجوز التخريجُ حينئذٍ إلّا لمن هو عالمٌ بتفاصيلِ أَحوالِ الأقيسة والعِلَلِ، ورُتَبِ المصالح، وشروطِ القواعد وما يصلحُ أنْ يكونَ معارِضاً، وما لا يصلحُ، وهذا لا يعرفُه إلا من يعرفُ أُصولَ الفِقهِ معرفةً حسنة.

= والتكملات. فالضروراتُ كالمآكلِ والمشارب والملابس والمساكنِ والمناكح والمراكبِ الجوالبِ للأقواتِ وغيرِها ممَّا تمسُّ إليه الضرورات. وأقلُّ المجزىء من ذلك ضروري، وما كان من ذلك في أعلى المراتب، كالمآكلِ الطيبات، والملابس الناعمات، والغرف العاليات، . . . ، فهو من التتمات والتكملات، وما توسَّط بينهما فهو من الحاجات، والضرورات مقدَّمةٌ على الحاجاتِ عند التزاحم، والحاجاتُ مُقدَّمةٌ على التتمات والتكملات، وفاضلُ كلِّ قسمٍ من الأقسام الثلاثةِ مُقَدَّمٌ على مفضوله، فيُقدَّم ما اشتدت الضرورة إليه على ما مسَّت الحاجةُ إليه. انتهى كلامُه. ولمزيدٍ من التفصيل والإيضاح انظر «الموافقات» ٢/ ١٣ حيث بحث الشاطبي في كَوْنِ المقاصدِ الضرورية في الشريعة أصلاً للمقاصد الحاجية والتحسينية.

فإذا كان موصوفاً بهذه الصفة، وحصلَ له هذا المقامُ تعيَّن عليه مَقامٌ آخر، وهو النظرُ، وبَذْلُ الجُهْدِ في تَصفُّحِ تلك القواعدِ الشرعية، وتلك المصالحِ، وأنواعِ الأقيسةِ وتفاصيلِها، فإذا بذل جُهْده فيما يعرفهُ، ووجدَ ما يجوزُ أنْ يعتبرَه إمامُه فارِقاً، أو مانِعاً، أو شَرْطاً، وهو ليس في الحادثةِ التي يرومُ تخريجَها، حَرُمَ عليه التخريج، وإنْ لم يجِدْ شيئاً بعد بَذْلِ الجُهْدِ، وتمامِ المعرفةِ، جاز له التخريجُ حينئذٍ[1]، وكذلك القولُ في إمامهِ مع صاحبِ الشرع؛ لا بُدَّ أن يكونَ إمامُه موصوفاً بصفاتِ الاجتهاد التي بعضُها ما تقدَّم اشتراطُه في حَقِّ المُقلِّدِ المُخَرِّج، ثم بعد اتّصافهِ بصفاتِ الاجتهادِ ينتقلُ إلى مَقامِ بَذْلِ الجُهْدِ فيما علِمَه من القواعد، وتفاصيلِ المدارك، فإذا بذل جُهْدَه، ووجد حينئذٍ ما يصلح أنْ يكون فارقاً، أو مانعاً، أو شرطاً قائماً في الفَرْعِ الذي يرومُ قياسَه على كلامِ صاحبِ الشرع، حَرُمَ عليه القياس، ووجبَ التوقُّف، وإنْ غلبَ على ظَنِّه عَدَمُ جميعِ ذلك، وأنَّ الفرعَ مساوٍ للصورةِ التي نصَّ عليها صاحبُ الشرع، وجب عليه الإلحاقُ حينئذٍ، وكذلك مُقَلِّدُه، وحينئذٍ بهذا التقريرِ يتعيَّنُ على من لا يشتغلُ بأُصولِ الفقه أنْ لا يُخَرِّجَ فرعاً، أو نازلةً على أُصولِ مَذْهَبه ومنقولاتهِ، وإنْ كَثُرَتْ منقولاتُه جدّاً، فلا تفيدُ كَثْرةُ المنقولاتِ مع الجَهْلِ بما تقدَّم، كما أنَّ إمامَه لو كَثُرَتْ محفوظاتُه/ ١٤٠/ب

(١) ومَنْ كان بهذه المنزلةِ فهو من أَصحابِ الوجوه والطُّرقِ في مذهب إمامه، وقد فسَّره ابن الصلاح بقوله: أن يكونَ في مذهبِ إمامهِ مُجْتهداً مُقَيَّداً، فيستقلُّ بتقريرِ مذهبهِ بالدليل، غيرَ أنه لا يتجاوزُ في أَدِلَّتهِ أُصولَ إمامه وقواعدَه، ومن شأنهِ أن يكونَ عالماً بالفقه، خبيراً بأُصولِ الفقه، عارفاً بأدلّة الأحكام تفصيلاً، بصيراً بمسالكِ الأقيسةِ والمعاني، تامَّ الارتياضِ في التخريج والاستنباط، قَيِّماً بإلحاقِ ما ليس بمنصوصٍ عليه في مذهبِ إمامهِ بأُصولِ مذهبهِ وقواعده. انظر «أدب المفتي والمستفتي»: ٩٤-٩٥.

لنصوص الشريعةِ من الكتابِ والسنَّة وأَقْضيةِ الصحابة رضوانُ الله عنهم، ولم يكُنْ عالِماً بأُصولِ الفقه، حَرُمَ عليه القياسُ والتخريجُ على المنصوصاتِ من قِبَلِ صاحبِ الشرعِ، بل حَرُمَ عليه الاستنباطُ من نصوصِ الشارعِ، لأنَّ الاستنباطَ فرعُ معرفةِ أُصولِ الفقه[١]، فهذا البابُ المُجْتهدون والمُقلِّدون فيه سواءٌ في امتناعِ التخريج، بل يُفْتي كُلُّ مُقلِّدٍ وصلَ إلى هذه الحالةِ التي هي ضَبْطُ مُطْلقاتِ إمامهِ بالتقييد، وضبطُ عُموماتِ مذهبهِ بمنقولاتِ مَذْهَبه خاصَّةً من غيرِ تخريجٍ[٢] إذا فاته شرطُ التخريج، كما أنّ إمامَه لو فاته شرطُ أُصولِ الفقه، وحَفِظَ النصوصَ واستوعبَها يصير مُحَدِّثاً ناقلاً فقط لا إماماً مجتهداً[٣]، كذلك هذا المُقَلِّدُ، فتأمَّلْ ذلك، فالناسُ مُهملون له إهمالاً شديداً، ويَقْتحمون على الفُتْيا في دينِ الله تعالى، والتخريجِ على قواعدِ الأئمةِ من غير شروطِ التخريج والإحاطةِ بها، فصار يُفْتي مَنْ لم يُحِطْ بالتقييداتِ ولا بالتَّخصيصات من منقولاتِ إمامه، وذلك لعِبٌ في دينِ الله تعالى، وفسوقٌ ممَّن يتعمَّدُه، أَوَ ما علِموا أنّ المفتي مُخبِرٌ عن الله تعالى، وأنَّ مَنْ كَذَب على اللهِ تعالى، أو أخبرَ عنه مع عَدَم ضَبْطِ ذلك الخبر، فهو عند الله تعالى بمنزلةِ الكاذبِ على الله؟ فليتَّقِ الله تعالى امرؤٌ في نَفْسهِ، ولا يُقْدِمْ على قولٍ، أو فِعْلٍ بغيرِ شَرْطهِ[٤].

---

(١) انظر «المستصفى» ١/ ٧ للغزالي، و«البحر المحيط» ١/ ٢٣ للزركشي.

(٢) في الأصل: ترجيح، والكلامُ دائرٌ على التخريج، ، فهو المرادُ.

(٣) وقديماً تنبَّه العلماء لهذا، ففرَّقوا بين المحدِّث الراوي والمحدِّث الواعي كالذي نجده لدى الرامهرمزي في كتابه النافع «المحدِّث الفاصل بين الراوي والواعي».

(٤) ومن العلومِ المعتبرة التي وقع الإخلالُ بها بين كثيرٍ من المُتَفقّهة قديماً وحديثاً علومُ العربية، وقديماً قال الإمام الحافظ ابن حزم في «رسائله» ٣/ ١٦٢: «وأما مَن وَسَمَ نَفْسَه باسم العلم والفقه وهو جاهلٌ للنحوِ واللغة، فحرامٌ عليه أن يُفْتيَ =

تنبيه: كلُّ شيءٍ أفتى فيه المجتهدُ، فخرجَتْ فُتْياه على خلافِ الإجماعِ، أو القواعدِ، أو النصِّ، أو القياسِ الجليِّ السالمِ عن المعارضِ الراجحِ، لا يجوزُ لمُقَلِّدِهِ أنْ ينقُلَه للناس، ولا يُفْتيَ به في دينِ الله تعالى، فإنّ هذا الحُكْمَ لو حكمَ به حاكمٌ لنقَضْناه، وما لا نُقِرُّه شَرْعاً بعد تأكُّدِهِ بحُكْمِ الحاكم أَوْلى أنْ لا نُقِرَّه شَرْعاً إذا لم يتأكَّد، وهذا لم يتأكَّدْ، فلا نُقِرُّه شَرْعاً، والفُتْيا بغيرِ شَرْعٍ حرامٌ، فالفُتْيا بهذا الحُكْمِ حرامٌ، وإنْ كان الإمامُ المجتهدُ غَيْرَ عاصٍ به، بل مُثاباً عليه، لأنه بذلَ جُهْدَه على حَسْبِ ما أُمِرَ به، وقد قال النبيُّ عليه السلام: «إذا اجتهد الحاكمُ فاخطأ فله أَجْرُ، وإنْ أصابَ فلهُ أَجْران»[1]، فعلى هذا يجبُ على أهلِ العصرِ تفقُّدُ مذاهِبِهم، فكلُّ ما وجدوه من هذا النوع يحرُمُ عليهم الفُتْيا به، ولا يَعرى مذهبٌ من المذاهبِ عنه، لكنَّه قد يقلُّ وقد يكثُرُ، غَيْرَ أنه لا يقدرُ أنْ يعلمَ هذا في مَذْهَبه إلا مَنْ عَرَفَ القواعدَ، والقياسَ الجَلِيَّ، والنصَّ الصريحَ، وعَدَم المعارضِ لذلك،/ وذلك يعتمدُ تحصيلَ أصولِ الفقه، ١٤١/أ
[والتبحُّرَ في الفقه، فإنَّ القواعدَ ليست مستوعبةً في أُصولِ الفقه][2]، بل للشريعةِ قواعد كثيرةٌ جدّاً عند أئمةِ الفَتْوى والفقهاءِ لا توجَدُ في كُتبِ أُصولِ الفقه أصلاً، وذلك هو الباعثُ لي على وَضْعِ هذا الكتاب لأَضْبطَ تلك القواعدَ بحسبِ طاقتي، ولاعتبارِ هذا الشرطِ يحرمُ على أكثرِ الناسَ الفَتْوى، فتأمَّلْ ذلك فهو أمرٌ لازم، وكذلك كان السلفُ رَضي الله عنهم

= في دين الله كلمة، وحرامٌ على المسلمين أن يستفتوه، لأنه لا عِلْمَ له باللسان الذي خاطبنا الله تعالى به» انتهى، فكيف لو رأى ابن حَزْم ما تتايَعَ فيه كثيرٌ من أهلِ هذا الزمان ممَّن تسوَّر على غير مرتبته في العلم والفُتْيا!!

(١) سبق تخريج الحديث.

(٢) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستُدرك من المطبوع.

مُتوقِّفين في الفُتْيا توقفاً شديداً، وقال مالك: لا ينبغي للعالِم أنْ يُفْتيَ حتى يراه الناس أهلاً لذلك، ويرى هو نفسَه أهلاً لذلك، يريدُ تثبتُ أهلِيَّتُه عند العلماء، ويكون هو بيقينٍ مُطَّلعاً على ما قاله العلماءُ في حَقِّه من الأهليةِ(١)، لأنه قد يظهَرُ من الإنسان أمرٌ على ضِدٍّ ما هو عليه، فإذا كان مُطَّلعاً على ما وصفَه الناسُ حصل اليقين في ذلك، وما أفتى مالكٌ حتى أجازه أربعون مُحنَّكاً، لأنَّ التحنُّكَ ـ وهو اللثامُ بالعمائم تحت الحنك ـ شعارُ العلماء، حتى إن مالكاً سُئل عن الصلاة بغير تحنُّك، فقال: لا بأس بذلك، وهو إشارة إلى تأكُّدِ التحنيك، وهذا هو شأن الفُتيا في الزمن القديم، وأما اليوم فقد انخرقَ هٰذا السياجُ، وسَهُلَ على الناس أمرُ دينهم، فتحدَّثوا فيه بما يصلح، وبما لا يصلح، وعَسُرَ عليهم اعترافهم بجهلهم، وأن يقولَ أحدُهم: لا أدري، فلا جَرَمَ آلَ الحالُ بالناس إلىٰ هذه الغاية بالاقتداء بالجهال والجسورين على دين الله تعالى.

الحالة الثالثة: أن يصيرَ طالبُ العلم إلى ما ذَكَرْناه من الشروطِ مع الدِّيانةِ الوازِعة، والعدالةِ المُتمكِّنة، فهٰذا يجوز له [أن] يُفْتِيَ في مَذْهَبه نَقْلاً وتخريجاً، ويُعْتَمَدُ على ما يقوله في جميع ذٰلك.

* * *

(١) انظر «ترتيب المدارك» ١/ ١٤١-١٤٢ للقاضي عياض.

الفرقُ التاسع والسبعون

بين قاعدةِ النَّقْلِ وبين قاعدةِ الإسقاط[1]

اعلمْ أَنَّ الحقوقَ والأَملاكَ ينقسمُ التصرُّفُ فيها إلى نَقْلٍ وإسقاط، فالنقلُ ينقسمُ إلى ما هو بعِوَضٍ في الأَعيانِ كالبيعِ، والقَرْضِ، وإلى ما هو في المنافعِ كالإِجارةِ، والمُساقاةِ، والمُزارعةِ، والقِراضِ، والجِعالة، وإلى ما هو بغيرِ عِوَضٍ كالهَدايا، والوصايا، والعُمْرى[2]، والوقفِ، والهِباتِ، والصَّدقاتِ، والكَفَّاراتِ، والزكاةِ، والمسروقِ من أموال الكفار، والغنيمةِ في الجهاد، فإنَّ ذلك كُلَّه نَقْلُ مِلْكٍ في أَعيانٍ بغيرِ عِوَض.

وأما الإسقاطُ فهو إمَّا بعِوَضٍ كالخُلْعِ، والعَفْوِ على مالٍ، والكتابةِ،

---

(١) جوهرُ هذا الفرق مستفاد من كلامِ شيخه ابن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ٢/ ١٤٩ حيث عقد فصلاً نفيساً في بيان حقائق التصرُّفات، وأَحصى أَنواعَها، فكان في طليعتِها النقلُ والإسقاط.

(٢) هو من قولهم: أعمَرْتُه الدار عُمْرى: أي جعلتُها له يسكنُها مُدَّة عُمُرِه، فإذا مات عادَتْ إليَّ. قال ابنَ الأثير في «النهاية» ٣/ ٢٦٩: وكذا كانوا يفعلون في الجاهلية، فأبطل ذلك، وأعلمَهم - يعني رسولَ الله ﷺ - أنَّ من أُعْمِرَ شيئاً أَو أُرْقِبَه في حياته، فهو لورثته من بعده. انتهى كلامُه، ويدلُّ عليه ما أخرجه الإمام أحمد في «المسند» ٨/ ٥٠٧ من حديث حبيب بن أَبي ثابت عن ابن عمر مرفوعاً: «لا عُمْرى، ولا رُقْبى، فمن أُعْمِرَ شيئاً، أو أُرْقِبَه، فهو له حياتَه ومماتَه» وهو حديثٌ صحيحٌ لغيره لأجل حال حبيبٍ مدلِّسٌ وقد عنعن، وهو في «مصنَّف عبد الرزاق» (١٦٩٢٠)، و«سنن النسائي» ٦/ ٢٧٣، وانظر تمام تخريجه في التعليق على «المسند».

١٤١/ب وبَيْعِ العبدِ من نفسه، والصُّلْحِ على الدين، والتَّعزير،/ فجميعُ هذه الصُّوَرِ يسقطُ فيها الثابت، ولا ينتقلُ إلى الباذلِ ما كان يملكُه المبذولُ له من العِصْمةِ وبيعِ العبد ونحوِهما، وإما بغير عِوَضٍ كالإبراءِ من الدُّيون، والقِصاص، والتعزيرِ، وحَدِّ القَذْفِ، والطلاقِ، والعَتاقِ، وإيقافِ المساجد وغيرِها، فجميعُ هذه الصُّوَرِ يسقطُ فيها الثابت، ولا ينتقلُ لغير الأول، ويُخَرَّجُ على هذا الفرق ثلاثُ مسائل:

المسألةُ الأولى: الإبراءُ من الدَّيْنِ، هل يفتقرُ إلى القَبولِ، فلا يَبرَأُ من الدُّيون حتى يَقْبَلَ، أو يبرأُ من الدُّيون إذا أبرأَه، وإنْ لم يَقْبَلْ؟ خلافٌ بين العلماء؛ فظاهرُ المذهبِ اشتراطُ القَبولِ، ومنشأُ الخلافِ: هل الإبراءُ إسقاطٌ، والإسقاطُ لا يحتاجُ إلى القَبولِ كالطَّلاقِ، والعَتاق، فإنَّهما لا يفتقرانِ إلى قَبولِ المرأة والعبدِ، ولذلك يَنْفُذُ الطلاقُ، والعِتْقُ وإنْ كرِهَتِ المرأةُ والعبدُ، أو هو تمليكٌ لما في ذِمَّة المَدينِ، فيفتقرُ إلى القَبول كما لو ملَّكه عَيْناً بالهِبَةِ، أو غيرِها لا بُدَّ مِن رضاهُ وقَبولهِ؟ وكذلك هٰهُنا يتأكَّدُ ذلك بأنَّ المِنَنَ قد تعظُمُ في الإبراءِ، وذوو المُروءاتِ والأَنَفاتِ يضرُّ ذلك بهم لا سيَّما من السِّفْلةِ، فجعلَ صاحبُ الشرع لهم قَبولَ ذلك أو رَدَّه، نَفْياً للضَّرَرِ الحاصلِ من المِنَنِ من غيرِ أَهْلِها، أو من غيرِ حاجة.

المسألةُ الثانية: الوَقْفُ، هل يفتقرُ إلى القَبولِ أوْ لا؟ خلافٌ في المَذْهَبِ وبينَ العُلماء[١]، ومَنْشَأُ الخلافِ: هل الواقفُ أسقطَ حَقَّه من المنافعِ في الموقوف، فيكونُ ذلك كالعِتْقِ، أو هو تمليكٌ لمنافعِ العينِ الموقوفةِ للموقوفِ عليه، فيفتقر إلى القبول كالبيع والهبة؟ وهذا إذا كان الموقوفُ عليه مُعَيَّناً، أَمَّا غيرُ المُعيَّنِ، فلا يُشْتَرطُ قَبولُه لتعذُّرِه، هذا في

(١) انظر بَسْط هذا الخلاف في «المغني» ٨/ ١٨٧-١٨٨ لابن قُدامة.

منافعِ الموقوفِ[1]، أَمَّا أَصْل مِلْكِه، فهل يسقطُ أو هو باقٍ على مِلْكِ الواقف وهو ظاهِرُ المَذْهَب؟ لأنَّ مالكاً رحِمَه الله أوجب الزكاةَ في الحائطِ الموقوفِ على غيرِ المُعيَّن، نَحْوُ الفقراءِ والمساكين إذا كان خمسةَ أَوْسُقٍ بناءً على أنه مِلْكُ الواقف، فيُزَكِّي على مِلْكِه، وأما الحائطُ على المُعَيَّنين، فيُشْترطُ في حِصَّةِ كلِّ واحدٍ منهم خمسةُ أَوْسُق على قولٍ.

واتفق العلماءُ في المساجدِ أنَّها من بابِ الإسقاطِ والعِتْقِ، لا مِلْكَ لأحدٍ فيها، ﴿وَأَنَّ ٱلْمَسَـٰجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا۟ مَعَ ٱللَّهِ أَحَدًا﴾ [الجن: ١٨] ولأنها تُقامُ فيها الجماعاتُ والجُمُعةُ، والجُمُعةُ لا تُقامُ في المملوكات/[2]، لا سيَّما ١٤٢/أ على أصلِ مالك، فإنها لا يُصَلِّيها أَربابُ الحوانيتِ في حوانيتهم، لأَجْلِ المِلْكِ والحَجْرِ، فلا يَجْري في المساجد القولان.

المسألةُ الثالثة: إذا أعتق أَحَدَ عبيدِه يختارُ على المشهور، وقيل: يعمُّ العِتْقُ الجميعَ، وإذا طَلَّقَ إحدى نسائه يعمُّ الطلاقُ النِّسوةَ على المشهور، وقيل: يختار، والفرقُ على المشهور: أنَّ الطلاقَ إسقاطٌ للعِصْمةِ والإباحةِ، والعِتْقُ قُرْبةٌ لا إسقاط، وإنْ لزِمَها الإسقاط، وتمامُ هذا الفرق قد تقدَّم في الفرقِ بين تحريمِ المُشْتَرِكِ، وثبوتِ الحكمِ في المُشْتَرك، فليُطالَعْ من هناك[3]، ولا حاجةَ للإعادةِ، وإنما ذكرْتُ الفرعَيْن هٰهُنا لأَجْلِ تعلُّقِها بالنَّقْلِ والإسقاطِ فقط.

---

(١) انظر «الذخيرة» ٦/٣١٦ للقرافيّ حيث ذكر المسألة، وفسَّر المُعَيَّنَ بكَوْنِهِ أهلاً للقبولِ والردِّ، فيُشْتَرطُ في نَقْل الملكية إليه القَبولُ كالبيع.

(٢) انظر «الذخيرة» ٢/ ٣٣٥.

(٣) وانظر أيضاً «الفروق»: ٩٤ لأبي الفضل الدمشقي حيث جَوَّد الجوابَ عن هذه المسألةِ بعَيْنِها.

الفرقُ الثمانون

بين قاعدةِ الإزالة في النجاسة

وبين قاعـــدةِ الإحالــةِ فيهــا

اعلم أنَّ إزالةَ النجاسةِ في الشريعة تقعُ على ثلاثةِ أقسام: إزالةٌ، وإحالةٌ، وهُما معاً. ولكلٍّ قاعدةٍ من هذه القواعدِ خاصِّيَّةٌ تمتازُ بها. أمَّا الإزالةُ، فبالماءِ في الثوبِ والجَسَدِ والمكان، وأما الإحالةُ، ففي الخَمْرِ تصيرُ خَلّاً، وأما هُما معاً، ففي الدباغِ فإنه إزالةٌ للفَضلاتِ المُتَنَجِّسةِ بالدابغِ القابضِ الذي يوجِبُ العَصْرَ، فيخرجُ ما في الجُلودِ من ذلك، وأما الإحالةُ فلأنَّ صفةَ الجلودِ تتغيَّرُ عن هَيْئتِها إلى هيئةٍ أخرى(١).

أمـا الخـواصُّ، فخـاصيـةُ الإزالـةِ: المـاءُ الطَّهـور، والنيـةُ علـى الخلافِ(٢)، ووصولُ الغَسْلِ حَدّاً ينفصلُ الماءُ غَيْرَ مُتَغيِّرٍ، وأنَّ السببَ الاستقذارُ.

وخاصِّيَّةُ الإحالةِ: عَدَمُ الماءِ والنيّةِ، والاستقذارُ، فلا تحتاجُ للماءِ، بل قد تُوْجَدُ مع عَدَمِهِ، وقد يُلقى في الخمرِ ماءٌ فيكونُ ذلك سَبباً لإحالتِها للخَلِّيَّةِ، غَيْرَ أنَّ الماءَ غيرُ مُحتاجٍ إليه، ويُحتاجُ إليه في الإزالة، وأما النيةُ

---

(١) لشيخ الإسلام ابن تيمية بحثٌ محرَّر في هٰذه المسألة ونظائرها، انظر «الفتاوى الكبرى» ١/ ٤٣. وانظر «الذخيرة» ١/ ١٦٧ للقرافي.

(٢) يعني مع الأَحناف الذين تتعلَّق عندهم النية بالطاعاتِ المستقلة دون ما يتعلَّق بها من الشرائطِ التي هي كالوسيلة من طهارةِ الثوبِ، وسَتْرِ العورةِ، انظر «فتح باب العناية» ١/ ٥٦-٥٧.

فمانعةٌ من تطهيرِها على الخلافِ في القَصْدِ إلى تخليلِ الخَمر[1]، والمذهَبُ أنَّ القَصْدَ مانعٌ، وليس شرطاً إجماعاً، وهو شَرطٌ في الإزالةِ على الخلاف، وحيث قال الفقهاءُ في كتبهم: النيةُ شَرْطٌ في إزالةِ النجاسةِ، إنَّما يريدون أحدَ أقسامِها وهي الإزالةُ، [ومن خواصِّها عَدَمُ الاستقذار، بل سببُ تنجيسِها طلبُ إبعادها، فهذه ثلاثُ خواصّ للإحالةِ تمتازُ بها عن الإزالة][2].

وأما الصورةُ التي يجتمعان فيها، وهو الدباغُ، فمن خواصِّه: عَدَمُ اشتراطِ الماء، وعَدَمُ اشتراطِ النيةِ إجماعاً، وليس القصدُ مانِعاً إجماعاً بخلافِ الإحالةِ المنفردة، والاستقذارُ والاستخباثُ سببُ التنجيس لأَجْلِ ما فيها من الإزالة، فخواصُّها أيضاً ثلاثة، فهذه خواصُّ هذه القواعدِ الثلاث، وبها يحصلُ الفَرْقُ بينها.

وقد وقع في هذه القواعدِ والفَرْقِ بينها قاعدةٌ/ تُعْرَفُ بجَمْعِ الفَرْق، ١٤٢/ب
وهو أنَّ المعنى الواحدَ يوجبُ الضِّدّيْن المتنافيَيْن، وهذا النوعُ قليلٌ في الشريعة، وفيها مسائلُ:

أحدُها: هذه المسألةُ، فإنَّ القصدَ مناسبٌ للتطهير، فاشترطَه مَنِ اشترطَ المناسبةَ في الإزالة، وجعله مانِعاً في الإحالة سدّاً للذريعة، فإنه إذا جَوَّزْنا القصدَ للتخليلِ، جَوَّزْنا إبقاءَها في المِلْكِ؛ ففي ذلك الزمانِ ربما انبعثت الدواعي لشُرْبِها، فمُنِعَ من القَصْدِ لتخليلِها سَدّاً للذريعة،

---

(١) والذي رجَّحه شيخ الإسلام ابن تيمية أن نجاسةالخمرِ ناشئة عن شدَّتها، فإذا زالت بفعلِ الله طَهُرَت، بخلافِ ما إذا زالت بقَصْدِ الآدميِّ على الصحيح كما قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: لا تأكلوا خَلَّ خمرٍ إلّا خَمْراً بدأ الله بفسادِها. انظر «الفتاوى الكبرى» ١/ ٣٦.

(٢) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستُدرِك من المطبوع.

فصار القصدُ يقتضي هٰهُنا المَنْعَ، وفي الإزالةِ الإباحةَ في الصلاة بذلك الثوبِ المُزالِ عنه النجاسةُ، وقد رُتِّبَ على المعنى الواحدِ الضدَّان، وهما المَنْعُ والإباحةُ، فناسب الضدَّيْن، وهذا هو المسمَّى عند الأصوليين بجَمْعِ الفرقِ: أي جَمْعُ المُفْترقاتِ من الأَضداد.

المثال الثاني لجمْعِ الفَرْق:

قال العلماء[١]: تصرُّفاتُ السفيهِ تُرَدُّ صَوْناً لمالهِ على مصالحهِ لئلاّ يضيعَ مالهُ بالتصرُّفاتِ الرديئة، فصَوْنُ مالهِ على مصالحهِ هو سَبَبُ رَدِّ تصرُّفاته، وتُنْفَذُ تَصرُّفاتُه في الوصايا عند الموتِ صَوْناً لمالهِ على مصالحه، فإنَّا لو ردَدْنا وصاياه لأخذَ مالَه وارثُه، ولم يحصُلْ له من مالهِ مصلحةٌ، فصَوْنُ مالهِ على مصالحهِ اقتضى رَدَّ تصرُّفاته حالَ الحياة، وتنفيذَ تصرفاتهِ عند الممات، فقد ناسب الوصفُ الواحدُ الضِّدَّيْن المُتنافِيَيْن، وترتَّبا عليه في الشريعة، وهذا هو جَمْعُ الفَرْقِ أيضاً، لأنَّه جَمْعُ المفترقاتِ من الأضداد.

المثالُ الثالث: الجَهالةُ مانعةٌ من عَقْدِ البيعِ والإجارةِ ونحوِهما، وهي شَرْطٌ في الجِعالة والعارِيَّةِ والقِراض، فلا تَجوزُ إلى يومٍ معلومٍ، لأنَّ المطلوبَ قد لا يحصُلُ في ذلك الأَجل، فاقتضت مصلحةُ هٰذه العقودِ أنْ يكونَ الأجلُ مجهولاً، ولذلك لا يجوزُ أن يُحَدِّدَ لخياطةِ الثوبِ وغيرِه من الإجارات يوماً معلوماً، لأنَّه يوجبُ الغَرَرَ، وتفوتُ المصلحةُ، بل المصلحةُ تقتضي بقاءَ الأَجَلِ مجهولاً[٢].

(١) منهم أبو الفضل الدمشقي في «الفروق الفقهية»: ١١٥.

(٢) انظر «القواعد الكبرى» ٢/ ١٥٩ حيث تعرَّضَ لنظائر هذه المسألة.

المثالُ الرابع: الأُنوثةُ اقتضى ضَعْفُها التأخُّرَ عن الولايات، واقتضى ضَعْفُها ولايةَ الحضانة والتَّقْدِمَةَ فيها على الذُّكور، فقد اقتضَت الضِّدَّيْن كما اقتضَتْه الجهالة(١).

المثالُ الخامس: قَرابةُ رسولِ الله ﷺ اقتضى تعظيمُها بَذْلَ المالِ للأقارب، والمبادرةَ إلى سَدِّ الخَلاَّتِ في حَقِّهم، واقتضى مَنْعَ المالِ منهم في الزكاة، فقد ترتَّبَ عليها البَذْلُ والمَنْعُ،/ وهما ضِدَّان، وإنَّما قَلَّتْ ١٤٣/أ
هذه النظائرُ، لأنَّ الأصلَ في المُناسِبِ أنْ يُنافِيَ ضِدَّ ما يُناسِبُه.

* * *

(١) انظر «القواعد الكبرى» ١/١٠٨.

الفرقُ الحادي والثمانون

بين قاعدةِ الرُّخْصة

وبين قاعدةِ إزالةِ النجاسة

وذلك أنَّ جماعةً من العلماء قالوا: إزالةُ النجاسةِ رُخصةٌ بسببِ أنَّ السببَ في تنجيسِ الطاهرِ ملاقاتُه للنَّجِسِ إجماعاً، فإذا صَبَبْنا الماءَ على النجاسةِ لنُزيلها من الإبريقِ مَثَلاً، فالجزءُ الواصلُ إلى النجاسةِ المُتَّصِلُ بها تنجَّسَ لملاقاته النجاسة كما تقدَّم حكايةُ الإجماعِ في القاعدة، وإذا تنجَّس الجزءُ الملاقي للنجاسةِ تنجَّسَ ذلك الجُزْءُ الذي يليه، ونجَّسَ الجزء الثاني الثالثَ، والثالثُ الرابعَ، والرابعُ الخامسَ، وكذلك حتى يَنْجُسَ الماءُ الذي داخلَ الإبريق، بل ينجُسُ ماءُ البحرِ المالحِ إذا وضَعْنا النجاسةَ في طَرَفِهِ، والسرُّ في ذلك كُلِّه ملاقاةُ النَّجِسِ للطاهر[1]، وحيث قضى الشرعُ بأنَّ النجاسةَ تزولُ، وأنَّ الماءَ لم يفسُدْ مطلقاً، كان ذلك على خلافِ هذه القاعدة، فكان رُخْصَةً من صاحبِ الشرع، وهذا كلامٌ مَتينٌ قوِيٌّ لم أَرَ أحداً تعرَّض للجواب عنه.

والجواب عنه: أنّ إزالة النجاسة ليس من بابِ الرخصة[2]؛ وذلك أنَّ الله تعالى لم يَقْضِ على الأعيانِ بأنَّها نَجِسةٌ ولا مُتَنجِّسةٌ بمُجَرَّدِ كَوْنِها

---

(١) قال الموفق في «المغني» ١/ ٤٥: إذا كان الماءُ كثيراً، فوقع في جانبٍ منه نجاسةٌ، فتغيَّر بها، نَظَرْتَ فيما لم يتغيَّر، فإنْ نقص عن القُلَّتَيْن فالجميعُ نجسٌ، لأنَّ المتغيِّر نَجُسَ بالتغيُّر، والباقي تنجَّس بملاقاته، وإن زاد عن القُلَّتَيْن فهو طاهر.

(٢) قد ذكر القرافيُّ هذه المسألة في «الذخيرة» ١/ ١٨٩ وأجاب عنها بمثلِ ما أجاب به هنا ولكنه لم يتوسَّع.

جواهرَ ولا أجساماً إجماعاً، بل لأَجْلِ أعراضٍ خاصَّةٍ قامَتْ بتلك الأجسامِ من لونٍ خاصٍّ، وكيفيةٍ خاصَّةٍ معلومةٍ في العادة، فإذا فُقِدَتْ تلك الكيفيةُ وتلك الأعراضُ، انتفى الحُكْمُ لانتفاءِ مُوجَبِهِ، وانتفاءُ الحُكمِ الشرعيِّ لانتفاءِ سَبَبِهِ ليس من باب الرُّخَصِ إجماعاً، وعلى هذه القاعدة يبطلُ السؤالُ بسببِ أنا نعلمُ بالضرورةِ أنّ الأعراضَ الخاصَّةَ، والكيفيةَ الخاصَّةَ اللَّذَيْن[1] قضى الشرعُ لأجلهما بالتنجيسِ ليسا موجودَيْن في جميعِ أجزاءِ ماءِ الإبريق، ولا في جميعِ أجزاءِ ماءِ البحر إذا وضَعْنا النجاسةَ في طَرَفِهِ، بل الأجزاءُ بعيدةٌ من محلِّ النجاسةِ ليس فيها شيءٌ من ذلك قَطْعاً، فلا يكون القضاءُ بتطهيرِ الأجزاءِ البعيدةِ رُخصةً، بل قضاءً بالحكمِ لانتفاءِ سَبَبه، وليس هو من باب الرُّخَصِ، وكذلك إذا توالى الصَّبُّ والغَسْلُ على الثوبِ المُتَنَجِّسِ، فقُطِعَ بعَدَمِ تلك الصفاتِ المُوجبةِ لكَوْنِ العينِ نجسةً، أو مُتَنَجِّسةً، فوجبَ أن يزولَ حُكمُ التنجيسِ لزوالِ سَببِهِ، كما يزولُ وجوبُ الزكاةِ لعَدَمِ النِّصاب، ويزولُ وجوبُ الصومِ في رمضانَ/ لزوالِ رمضان، وغيرِ ذلك من الأحكامِ في الشريعة التي لا ١٤٣/ب يُسَمَّى شيءٌ منها رُخْصةً، فكذلك ههنا، فظهر أنَّ ما قالوه مِنْ أَنَّ إزالةَ النجاسةِ من بابِ الرُّخَصِ لا حقيقةَ له، بل هي من باب العزائمِ على وَفْقِ القواعدِ لا على خلافِها.

* * *

---

(١) في المطبوع: اللتين، والأَوْلى ما هو مُثْبت.

الفرقُ الثاني والثمانون

بين قاعدةِ إزالةِ الوضوءِ للجنابةِ بالنسبةِ إلى النومِ خاصّةً وبين قاعدةِ إزالةِ الحَدثِ عن الرِّجْلِ خاصَّةً بالنسبة إلى الخُفِّ

اعلمْ أنه قد وقع في مذهبِ مالكٍ رحِمه الله، وفي غيرِه من المذاهب فَتاوى مُشْكِلةٌ في الأَحداثِ وأحكامِها، وقد ورد الحديثُ الصحيحُ في الجُنُبِ يريدُ النومَ أنَّه يتوضَّأ للنومِ خاصّةً لا للصلاةِ ولا لغيرِها[1]، فقال الفقهاء: هذا وُضوءٌ يرفَعُ حَدَثَ الجنابةِ بالنسبةِ إلى النومِ خاصّةً، فهذا حَدَثٌ قد ارتفعَ بالنسبةِ إلى شيءٍ خاصٍّ، وهٰذا وضوء لا يزيلُه الحَدَثُ الأصغرُ، لأنه لم يُجْعَل رافعاً للحدَثِ الأصغرِ، وإنَّما يُزيلُه الحَدَثُ الأَكبر، وهو الجنابةُ فقط، فهذه قاعدةٌ مُقَرَّرةٌ في المذهب[2]، ويُلْقون

---

(١) أخرج البخاريُّ (٢٨٨) ومسلم (٣٠٥) من حديثِ عائشة رضي الله عنها قالت: كان النبيُّ ﷺ إذا أراد أن ينام، وهو جُنُبٌ، غَسَلَ فَرْجَه، وتوضَّأ للصلاة. وفي الباب من حديثِ عمر بن الخطاب رضي الله عنه، أخرجه البخاري (٢٩٠) ومسلم (٣٠٦).

قال الحافظ ابن رجب الحنبلي في «فتح الباري شرح صحيح البخاري» ١/٣٥٧: وقد ذهب أكثر العلماءِ إلى هذه الأحاديثِ وقالوا: إنَّ الجُنُبَ إذا أراد النومَ غَسَل ذَكَرَه وتوضّأ، وممَّن أمر بذلك: عليٌّ، وابن عمر، وعائشة... وهو قولُ الحسن، وعطاء، وابن المبارك، ومالك، والشافعي، وأحمد، وإسحاق، وغيرهم من العلماء، وكرِهوا تَرْكه مع القدرةِ عليه.

ومنهم من قال: هو واجبٌ يأثمُ بتركه، وهو روايةٌ عن مالك، واختارها ابن حبيبٍ من أصحابه، وقولُ طائفةٍ من أهل الظاهر.

(٢) لكن الجمهورَ على خلافه، قال ابن رجب في «فتح الباري» ١/٣٥٩: وقد دلَّت هذه الأحاديثُ المذكورةُ في هذا الباب على أن وُضوءَ الجُنُبِ يُخَفّفُ الجنابة، ولو=

هذا الوضوءَ لُغزاً علىٰ الطلبة، فيقولون: هل تَعلَمون وُضوءاً لا يُزيلُه البولُ ونَحْوُه؟ فيُشْكِلُ ذلك على المسؤولِ، ويريدونَ هذا الوضوءَ. هذه قاعدةٌ قد تقرَّرَتْ. ثم قالوا: إذا غسلَ إحدى رجلَيْه، ثم أدخلَها في الخُفِّ قبل غَسْلِ الأُخرى، هل يجوزُ له أن يمسح على هذا الخف؟ قولان مَبْنِيّان على أنَّ الحَدَثَ هل يرتفعُ عن كلِّ عُضوٍ على حِياله، أو لا يرتفعُ إلا بعد غَسْلِ الجميع؟ فعلى القولِ الأَوَّل: يجوزُ له المسحُ على هذا الخُفِّ لأنه لَبِسه بعد رَفْعِ الحَدَثِ عن محلِّه، وعلى القولِ الآخَر: لا يجوزُ له المسحُ، فقيل لهم: إنَّ الحَدَثَ له معنيان:

أحدُهما: الأَسبابُ المُوجبةُ له كالخارجِ من السبيلَيْن ونَحْوِه، فيقال: أحدَثَ إذا وُجِدَ منه شيءٌ من ذلك، وكذلك يقولُ الفقهاء: النومُ هل هو حَدَثٌ، أو سَبَبٌ للحَدَث؟ قولان، والخارجُ من السبيلَيْن على وجهِ العادةِ حَدَثٌ قولًا واحداً[1].

= نوى بوضوئه رَفْعَ الحدثَيْن ارتفع عن أعضاءِ وضوئه حَدثاه جميعاً بناءً على أنّ الغُسْلَ لا يُشْتَرط له موالاة، وهو قولُ الجمهورِ خلافاً لمالك، وإن نوى بوضوئه رَفْعَ الحدث الأصغر ارتفع وحده ولم يرتفع معه شيءٌ من الجنابة، وإنْ نوى النومَ فهل يرتفعُ حدثُه الأصغر؟ يتخرَّج على الخلافِ فيمن نوى طهارةً مُسْتحبَّةً فهل يرتفع حدثه أم لا؟ على قول مَن قال: إنَّ الوضوء للنومِ واجبٌ لا يجوز النوم بدونه، فإنه يرتفع الحدثُ حينئذٍ بغير تردُّد، وهو كما لو نوى الجُنُبُ بوضوئه اللبثَ في المسجدِ، فإنه يرتفع بذلك حدثُه الأصغر عند أصحابِنا. وانظر «الذخيرة» ١/ ٢٩٩ للقرافي حيث ذكر المسألة واحتجَّ لمذهبه بقوّة.

(١) لأنَّ ما لم يكن معتاداً لا يكون حَدَثاً عند المالكية. قال ابن عبد البرِّ في «الكافي» ١/ ١٤٥: والذي يُوجبُ الوضوءَ عند أهل المدينة مالكٍ وأصحابه، أربعةُ أنواعٍ: أحدُها: ما خرج من أحد المَخْرَجَيْن من ريحٍ أو غائطٍ أو بولٍ أو مَذْيٍ أو وَدْيٍ، ما خلا المنيَّ فإنه يوجبُ الغُسْلَ، والحُجَّةُ في ذلك قولُ الله عزَّ وجلَّ: ﴿أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ﴾ [النساء: ٤٣]، وذلك كنايةٌ عن كل ما يخرجُ من الفَرجَيْن مما كان=

وثانيهما: المَنْعُ المُرتَّبُ على هذه الأسباب يُسمَّى حَدَثاً، وهو حُكمٌ شَرْعيٌّ يَرجعُ إلى التحريمِ الخاصِّ بالإقدامِ على الصلواتِ ونحوِها، فهذا المَنْعُ يُسمَّى حَدَثاً أيضاً، وهو الذي يقولُ الفقهاءُ فيه: إن المُتطهِّرَ ينوي
١٤٤/أ رَفْعَ الحَدَثِ، أَي: يَنْوي بِفِعْلِه ارتفاعَ ذلك المَنْعِ، والمَنْعُ قابلٌ/ للرفعِ كما يرتفعُ تحريمُ الأجنبيةِ بالعَقْدِ عليها، وتحريمُ المُطلقة بالرَّجْعَة، وتحريمُ الميتةِ بالاضطرار، وأما رَفْعُ تلك الفَضلاتِ الخارجةِ من السبيلَيْن بالوضوءِ فمُتعذِّرٌ بالضرورة.

ولمَّا أجمعَ الناسُ على أنّ الحَدَثَ يرتفعُ بالطهارةِ دلَّ على أنه المنعُ من الإقدامِ على الصلاة ومَسِّ المُصحف ونَحْوِ ذلك، فتحرَّر حينئذٍ أَن الحَدَثَ له معنيان: الأسبابُ المُوجبةُ، والمَنْعُ المترتِّبُ عليها، وإذا كان كذلك، فقولُهم: إنَّ الحدَثَ يرتفعُ عن كلِّ عُضوٍ على حِياله مُشْكلٌ، بسببِ أنَّ هذا المنعَ يتعلَّقُ بالمُكلَّفِ لا بالعُضوِ؛ فالمُكلَّفُ هو الممنوعُ من الصلاة لا أنَّ العُضْوَ هو الممنوعُ من الصلاة، والمَنْعُ في حَقِّ المُكلَّفِ باقٍ، ولو غَسَلَ جميعَ الأعضاءِ إلا لُمْعَةً واحدةً[1]، فقولُهم: الحدَثُ يرتفعُ عن

= معتاداً أو معروفاً، دون ما خرجَ منهما نادراً غِبّاً مثل الدمِ والدودِ والحصاةِ التي لا أذى عليها وما كان مثل ذلك، لأن الإشارة بذلك عند مالكٍ إلى ما عُهِدَ دائماً متردِّداً دون ما لم يُعْهَد. انتهى.

(١) اللُّمْعةُ: البُقْعة اليسيرةُ من الجسدِ لم يَنَلْها الماء. وقد أخرج الإمام أحمد ٤/ ٦٧ من حديثِ ابن عباس قال: اغتسل رسولُ الله ﷺ من جَنابة، فلما خرج رأى لُمْعةً على منكبهِ الأيْسرِ، لم يُصِبْها الماءُ، فأخَذَ من شَعرِه فبلَّها، ثم مضى إلى الصلاة. وضعَّفه جدّاً شيخنا العلامة الأرنؤوط لأجل علي بن عاصم ضعيف، وأبي علي الرَّحَبيّ حسين بن قيس الواسطي متروك.
لكن صحَّ الحديث مرسلاً من حديثِ العلاء بن زياد، أخرجه ابن أبي شيبة ١/ ٤١، وأبو داود في «المراسيل» (٧)، رجالهما ثقاتٌ رجال الصحيح غير العلاء ابن زياد، وهو ثقةٌ كما في «التقريب» (٥٢٣٨).

العضوِ بانفرادِه غيرُ معقول، وإنما يُعْقَلُ أنْ لو كان ذلك العُضْوُ ممنوعاً في نفسهِ من الصلاة، فأُذِنَ له وحدَه دون غيرِه من الأعضاء، فحينئذٍ نقول: إنَّ الحَدَثَ ارتفعَ عنه وَحدَه، لكنَّ الممنوعَ هو المُكلَّفُ، والمَنْعُ باقٍ، ولم يتغيَّر حكمٌ، فالقولُ بأنّ الحدثَ يرتفعُ عن كلِّ عُضوٍ بانفرادِه غيرُ معقولٍ، وتخريجُ مسألةِ الخُفِّ على هذه القاعدةِ لا يصحُّ.

فقالوا[1]: لِمَ لا يجوزُ أنْ يكون غَسْلُ الرِّجْلِ يرتفعُ المَنْعُ به عن المُكلَّفِ باعتبارِ لُبْسِ الخُفِّ خاصّةً، ويبقى المُكَلَّفُ ممنوعاً من الصلاة كما قُلْنا في الوضوءِ: يرفَعُ الجنابةَ باعتبارِ النومِ خاصة، ويبقى المُكلَّفُ ممنوعاً من الصلاة، فتكونُ هذه القاعدةُ مِثْلَ هذه القاعدةِ سواء، ويندفعُ الإشكالُ عن هذه المقالة؟

قلتُ: هذا الجوابُ لا يصحُّ، لأنَّ قولَهم: الحَدَثُ يرتفعُ عن عُضْوٍ وَحدَه لم يُخَصِّصوا به الرِّجْلَ، بل عَمَّموه في جميعِ الأعضاءِ، واتَّفَقْنا على أنَّ غَسْلَ الوجهِ لا يرفعُ الحَدَث باعتبارِ خُفٍّ ولا غيره، وكذلك اليدانِ[2] والرأسُ لا يُرْفَعُ الحدَثُ باعتبارِ شيءٍ [منها]، ولا المُكَلَّفُ تُباحُ له به صلاةٌ وحدَه، فصارت هذه المقالةُ غيرَ معقولة، ولأنّ الوضوءَ إنما قلنا: إنه يرفعُ الجنابةَ باعتبارِ النومِ خاصّة لورودِ النصِّ فيه، وفي رَفْعِ الحَدَثِ عن كلِّ عُضْوٍ وَحْدَه ليس فيه نصٌّ، ولا قياسٌ، فإنَّ هذه الأمورَ تَعبُّديةٌ، وقد عُلِّلَ الوضوءُ هناك بأُمورٍ كلُّها باطلة، والظاهرُ أنه تعبُّدٌ، ومع التعبُّدِ لا يصحُّ القياس، ولو صحَّت تلك المعاني، فليستْ موجودةً في كلِّ عُضوٍ وَحْدَه، فأينَ مَسْحُ الرأسِ/ وحدَه من جُملةِ الوضوءِ حتى يصحَّ ١٤٤/ب

---

(١) في المطبوع: فإنْ قُلْتَ.

(٢) في الأصل: اليَدَيْن وصوابُه بالرفع.

القياسُ عليه(١)؟ فظهرَ أنّ القولَ بِرَفْعِ الحَدَثِ عن كلِّ عُضْوٍ بانفرادِه قولٌ باطل، وإنَّما يصحُّ أن لو ثبتت الإباحَةُ عَقيبَه، لكنَّ المَنْع باقٍ إجماعاً، فالحَدَثُ باقٍ.

وينبغي أن يُعْلَمَ أنّ قولَنا: إنَّ الحَدَثَ يرتفعُ عن كلِّ عُضْوٍ وَحْدَه قولٌ باطل، وأنَّ القولَ بثبوتِ الحَدَثِ في الأعضاء، وفي كلِّ عضوٍ وَحْدَه أيضاً قولٌ باطل، لأنَّ الحَدَثَ هو المَنْعُ الشرعيُّ عن ملابسةِ الصلاةِ، والعُضْوُ ليس ممنوعاً من الصلاةِ، إنَّما الممنوعُ هو المكلَّفُ، فلا معنى لثُبوتِ المَنْعِ على العُضْوِ وَحْدَه، وهذا يؤكِّدُ أنّ الحدَثَ لا يرتفعُ عن العُضْوِ وَحْدَه، لأنَّ الارتفاعَ عنه فرعُ الثبوتِ فيه، فَما لا مَنْعَ فيه، كيف يُتَصَوَّرُ رَفْعُ المَنْعِ منه؟ وهذا ضَرَوريٌّ، وهو يوضِّحُ عندك بُطلانَ تلك المقالةِ برَفْعِ الحَدَثِ عن العُضْوِ وَحْدَه، وأنَّها مقالةٌ باطلة، ويتَّضحُ لك أيضاً: أنَّ الوضوءَ إنَّما رَفَعَ الجنابةَ هنالك باعتبارِ النومِ على المكلَّفِ لا عن أعضاءِ الوضوءِ.

ويُستفادُ من هذا البحثِ أيضاً، بُطلانُ قولِهم: إنَّ التيمُّمَ لا يرفَعُ الحَدَثَ، وهو عَكْسُ المسألةِ الأولى بسببِ أنّ الحَدَثَ هو المَنْعُ الشرعيُّ من الصلاة، وهذا الحَدَثُ الذي هو المَنْعُ مُتَعلِّقٌ بالمُكَلَّفِ، وهو بالتيمُّم قد أُبيحَتْ له الصلاةُ إجماعاً، وارتفعَ المَنْعُ إجماعاً، لأنه لا مَنْعَ مع الإباحةِ، فإنَّهما ضِدَّان، والضِّدَّان لا يجتمعان، وإذا كانت الإباحةُ ثابتةً قَطعاً، والمنعُ مُرْتفعٌ قَطْعاً، كان التيمُّمُ رافعاً للحَدَثِ قطعاً، فالقولُ بأنه لا يرفَعُ الحَدَثَ باطلٌ قَطْعاً.

فإنْ قُلْتَ: يدلُّ على أنه لا يرفَعُ الحَدَثَ النصُّ والمعقولُ. أما النصُّ فقولهُ عليه السلام لحسَّانَ لما تيمَّم وصلَّى بالناس: «أصلَّيْتَ بأصحابك

---

(١) كذا في الأصل. وفي المطبوع: «فإنَّ مَسْحَ الرأسِ وحده ليس من جملةِ الوضوءِ حتى يصحَّ القياسُ عليه.

وأَنْتَ جُنُب؟»[١]، فسَمَّاه جُنُباً مع التيمُّم، ولا نعني بعَدَمِ رَفْعِ الحَدَثِ إلا الجنابةَ ونَحْوَها.

وأمَّا المعقولُ، فلأنه يجبُ عليه استعمالُ الماءِ في غَسْلِ الجنابةِ إذا وجدَ الماءَ، فلو كان الحدَثُ ارتفعَ، لكانت الجنابةُ ارتفعَت بالتيمُّم، ولَما احتاجَ للغُسْلِ عند وجودِ الماءِ، وهذا ظاهرٌ في بقاءِ الحَدَث، وصحَّةِ القَوْلِ به، ثم هذه المقالةُ قال بها أكثرُ الفقهاء، والقائلون بأنه يرفَعُ الحَدَثَ قليلون جدّاً، والحقُّ لا يفوتُ الجمهورَ غالباً.

قلت: الجوابُ عن الأول: أَنّ قولَه عليه السلام خرج مَخْرَجَ الاستفهامِ للاستطلاعِ على ما عند المسؤولِ من الفقه/ في معنى التيمُّم، وبماذا ١٤٥/أ
يجيبُ، فيظهَرُ فِقْهُه لرسولِ الله ﷺ، كما سأل مُعاذاً لمّا بعثَه عليه السلام إلى اليمن: «بمَ تحكمُ»؟ فقال: بكتابِ الله تعالى[٢] الحديث إلى آخره، لا أنه عليه السلام أصدرَ هذا الكلامَ مَصْدَر الخبرِ الجازمِ حتى يلزَمَ الحُجَّةُ منه[٣]، ولو كان قد خرجَ مَخْرَجَ الخبرِ لوجبَ تأويلُه وحَمْلُه على

---

(١) قد نبَّه ابن الشاط في ختام الفرق السابع والسبعين على خطأ القرافيِّ في نسبة هذه الواقعة لحسان بن ثابت رضي الله عنه، ثم نَسبها لعمَّار بن ياسر رضوان الله عليهما، وهو أيضاً غير صحيح، بل الصحيح أن الصحابي الذي جرت له هذه الواقعة هو عمرو بن العاص، والحديثُ أخرجه أحمد ٢٩/٣٤٦ من حديث عبد الرحمٰن بن جبير عن عمرو بن العاص، وفي إسناده ابن لهيعة، لكن تابعه يحيى ابن أيوب المصري عند أبي داود (٣٣٤) والدارقطني ١/١٧٨ وغيرهما، فلأجل ذلك صحَّحه شيخنا في التعليق على «المسند».
وأخرجه أبو داود (٣٣٥) من حديث ابن جبير، عن أبي قيس مولى عمرو بن العاص: أن عمرو بن العاص كان على سَرِيّةٍ، وذكر الحديث، قال ابن كثير في «التفسير» ٢/ ٢٧٠: وهذا ـ والله أعلم ـ أشبَه بالصواب.

(٢) سبق تخريج الحديث.

(٣) هذا جوابٌ غير مُسَلَّم، ونصُّ الحديثِ دالٌّ على غيرِ مرادِ القرافيّ، فقد أجاب عمرو بن العاص على سؤالِ رسولِ الله ﷺ بقوله: إني سمعتُ الله يقول: ﴿وَلَا=

المجازِ، لأنَّ ما ذكرناه نُكْتةٌ عقليةٌ قطعيةٌ، فمتى عارضَها نصٌّ وجبَ تأويلُه، هذا هو قاعدةُ تعارضِ القطعياتِ مع الألفاظ[1].

وعن الثاني: أنَّ وجوبَ استعمالِ الماءِ عند وجودِهِ ليس متَّفقاً عليه، فلَنا مَنْعُه على ذلك القول. سَلَّمْناه، لكنَّا نقولُ: التيمُّمُ يَرْفَعُ الحدَثَ

= ﴿تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: ٢٩] فضحك رسولُ الله ﷺ ولم يَقُل شيئاً.

قال الخطابي في «معالم السنن» ١/ ٨٨: فيه من الفقه: أنه جعل عدمَ إمكان استعمال الماء كعَدَمِ عَيْنِ الماء. وقد اختلف العلماءُ في هذه المسألة، فشدَّد فيه عطاء بن أبي رباح وقال: يغتسل وإنْ مات واحتجَّ بقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُواْۚ﴾ [المائدة: ٦]. وقال مالك وسفيان: يتيمَّم وهو بمنزلة المريض، وأجازه أبو حنيفة في الحضر، وقال صاحباه: لا يُجزيه في الحضر، وقال الشافعيُّ: إذا خاف على نَفْسِه من شدَّةِ البَرْدِ تيمَّم وصلَّى، وأعاد صلاةَ صلاّها كذلك، ورأى أنه من العُذْرِ النادرِ، وإنَّما جاءت الرُّخَصُ التامة في الأعذارِ العامة. انتهى كلام الخطابي، ولم يذكر أن أحداً من الفقهاء نزع إلى الذي نزع إليه الإمام القرافي في تفسير الحديث.

(١) اعلم أنَّ مسألةَ معارضةِ العقلياتِ للنصوص هي مسألةٌ قد دخل منها الداخلُ إلى العلمِ، فأفسد كثيراً من العلوم والمعارف التي كان السلفُ الصالحُ يقرِّرونَها ويصدرون عنها، حتى إذا ذَرَّ قَرْنُ التأويل وانبثق سَدُّه اندلق من الفسادِ والاضطرابِ على علوم الإسلام ما لا يعلمُ مَبْلَغَ ضرره إلاّ الله تعالى، وأصبح لكلِّ عالمٍ قانونُ تأويلٍ يتحكَّم فيه بنصوص الشريعة، فذهبَ بهاءُ النصوص وهيبتُها، حتى قيَّض الله لهذا الفسادِ الوبيلِ شيخَ الإسلام وأسدَ العلوم والجهاد الإمام الرباني ابن تيمية، فخضد شوكةَ العقلانيين، وكَفْكَفَ من غُلَوائهم، ونَضَّر الله على يَدَيْه وَجْه النصوص المعصومة، وأعادَ لها بهاءَها ورَوْنَقَها، كما تجده مبسوطاً في معظم كتبه لا سيّما كتابه العظيم «درء تعارض العقل والنقل» حتى قال ابن القيم: ما أسلمت معارفنا إلاّ على يدِ ابن تيمية. وانظر «فتح الباري» ٧/ ٢٢٩-٢٤٢ لابن رجب الحنبلي ففيه كلامٌ نفيسٌ حول هذه المسألة.

ارتفاعاً مُغَيّاً بأحدِ ثلاثةِ أَشْياءَ: إِمَّا طَرَيانُ الحَدَثِ بأنْ يطأَ امرأَتَه، أو يباشِرَ حَدَثاً من الأحداث، أو يَفرُغَ من الصلاة الواحدة وتوابعِها من النوافل، فيَصيرَ مُحْدِثاً حينئذٍ مَمْنوعاً من الصلاةِ، أو يَجِدَ الماءَ فيصيرَ مُحْدِثاً عند وجودِ الماء، وكَوْنُ الحُكمِ يكونُ ثابتاً إلى آخرِ غاياتٍ كثيرةٍ أو قليلةٍ أَمْرٌ معقول، وأَمَّا ثُبوتُ المَنْعِ مع الإباحةِ، واجتماعُ الضِّدَّيْن فغيرُ معقول، وإذا تعارضَ المستحيلُ والمُمْكِنُ وجبَ العُدولُ إلى القولِ بما هو مُمكنٌ، وقد رفعَ استعمالُ الماءِ الحَدَثَ إلى غايةٍ، وهي طَرَيانُ الحَدَثِ، فجاز أن يرفَعَ التيمُّمُ الحَدَثَ إلى غايات.

وكذلك نقولُ: الأجنبيةُ ممنوعةٌ مُحَرَّمةٌ، والعَقْدُ عليها رافعٌ لهذا المَنْعِ ارتفاعاً مُغَيّاً بغاياتٍ: أحدُها: الطلاقُ، وثانيها: الحيضُ، وثالثها: الصومُ، ورابعُها: الإحرام، وخامِسُها: الظِّهارُ، فقد وجَدْنا المَنْعَ يرتفعُ ارتفاعاً مُغَيّاً بغاياتٍ، فكذلك هٰهنا يرتفعُ [الحَدَثُ][1] مُغَيّاً بإحدى ثلاثِ غايات، وهذا أَمرٌ معقولٌ، وواقعٌ في الشريعة، وما ذكرْتُموه مستحيلٌ، فأينَ أحدُهما من الآخر؟

وعن الثالث: أنَّ كَوْنَ الجمهورِ على شيءٍ لا يقتضي القَطْعَ بصِحَّتهِ، بل القطعُ إنَّما يحصُلُ في الإجماع، لأنَّ مجموعَ الأُمةِ معصومٌ، أمّا جمهورُهم فلا، فالظاهرُ أنَّ الحقَّ معهم، والظاهرُ إذا عارضَه القَطْعُ قطَعْنا ببُطلانِ ذلك الظهور، هٰهُنا كذلك، لأنَّ اجتماعَ الضِّدَّيْن مُستحيلٌ مقطوعٌ به، فيندفعُ به الظهورُ الناشىءُ عن قولِ الجمهورِ، فظهرَ لك بهذه المباحثِ بُطلانُ هٰذَيْن القولَين، وظهر الفَرْقُ بين قاعدةِ رَفْعِ الوضوء للجنابةِ باعتبارِ النومِ، وقاعدةِ رَفْعِ غَسْلِ الرِّجْلِ للحَدَثِ باعتبارِ لُبْسِ الخُفِّ.

---

(١) زيادة من المطبوع.

الفرقُ الثالث والثمانون

/ بين قاعدةِ الماءِ المُطْلَق وبين قاعدةِ الماءِ المُسْتَعمل لا يجوزُ استعماله، أو يُكْرَهُ على الخلاف ١٤٥/ب

اعلم أنّ الماءَ المُطْلقَ هو الباقي على أَصلِ خِلْقَتهِ، أو تَغَيَّرَ بما هو ضَروريٌّ له كالجاري على الكبريتِ وغيرِه ممَّا يلازمُ الماءَ في مَقرِّه. وكان الأصلُ في هذا القسم أنّ لا يُسَمَّى مُطلقاً، [لأنَّه قد تقيَّدَ بإضافةِ عَيْنٍ أُخرى إليه، لكنّه استُثْنِيَ للضَّرورةِ، فجُعِلَ مُطلقاً][1] توسعةً على المُكلَّف، واختيرَ هذا اللفظُ لهذا الماء، وهو قولُنا: مطلقٌ، لأنَّ اللفظَ يُفْرَدُ فيه إذا عُبِّرَ عنه، فيقال: ماءٌ، وشرِبْتُ ماءً، وهذا ماءٌ، وخَلَقَ اللهُ الماءَ رحمةً للعالمين، ونَحْوُ ذلك من العبارات، فأَمَّا غيرُه، فلا يُفْرَدُ اللفظُ فيه، بل يقالُ: ماءُ الوردِ، وماءُ الرَّياحين، وماءُ البِطِّيخ، ونَحْوُ ذلك، فلا يُذْكَرُ اللفظُ إلا مُقَيّداً بإضافةٍ، أو معنى آخَر، وأما في هذا الماءِ فيُقْتصرُ على لفظٍ مُفْرَدٍ مُطْلَقٍ غيرِ مُقَيَّد، وإنْ وقعَتْ الإضافةُ فيه كقولِنا: ماءُ البَحْرِ، وماءُ البِئر، ونحوُهما، فهي غيرُ مُحتاجٍ إليها بخلافِ ماءِ الوردِ ونحوِه، لا بُدَّ من ذلك القيدِ، وتلك الإضافةِ، فمِنْ هٰهُنا حصل الفرقُ من جهةِ التعيينِ واللزومِ وعَدَمِه، أَمَّا جوازُ الإطلاقِ من حيث الجملة، فمُشْتَركٌ فيه بين البابين، فهذا هو ضابطُ المُطْلَقَ.

وأما الماءُ المُسْتَعملُ، فهو الذي أُدِّيَتْ به طهارةٌ، وانفصل من الأعضاءِ، لأنّ الماءَ ما دامَ في الأعضاء، فلا خلافَ أنه طَهورٌ مُطلقٌ ما

---

(١) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستُدْرِك من المطبوع.

دام متردِّداً، فإذا انفصل عن العُضوِ اختلف فيه: هل هو صالحٌ للتطهيرِ أم لا؟ وهل هو نَجِسٌ أَمْ لا؟ وهل يُنَجِّسُ الثَّوْبَ إذ لاقاه أم لا؟ هذه أقوالٌ للحنفيةِ ولغيرِها(١).

واختلف القائلون بخُروجه عن صلاحِيَّتهِ للتطهير: هل ذلك مُعَلَّلٌ بإزالةِ المانع، أو بأنَّه أُدِّيَتْ به قُرْبةٌ؟ ويَتَخرَّجُ على القولَيْن مسائلُ:

فإن قُلْنا: إنَّ العِلَّةَ إزالةُ المانعِ، لم يندرِجْ في الماءِ المُستعملِ الغَسْلُ في المرةِ الثانيةِ والثالثةِ في الوضوءِ إذا نوى في الأُولى الوجوبَ، ولا الماءُ المُسْتعملُ في تجديدِ الوُضوء ونَحْوُ ذلك مما لا يزيلُ المانعَ، ويندرجُ فيه الماءُ المستعملُ في غُسْلِ الذمِّيَّةِ، لأنه أزال المانعَ من الوَطْءِ.

وإنْ قُلنا: إنّ سببَ ذلك كَوْنُه أُدِّيَتْ به قُرْبةٌ، اندرج فيه الماءُ المُسْتعملُ في المرَّةِ الثانيةِ والثالثة، وفي تجديدِ الوُضوء، ولا يندرجُ الماءُ المُسْتعملُ في غُسْلِ الذِّمِّيةِ لأنه لم تحصُل به قُرْبةٌ، عكس ما تقدَّم.

١٤٦/أ وللقائلين بالمنع وخُروجِه عن كونهِ صَالحاً للتطهير مداركُ أَحسنُها/ أنَّ قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا﴾ [الفرقان:٤٨] وقوله تعالى: ﴿لِّيُطَهِّرَكُم بِهِۦ﴾ [الأنفال:١١] مُطْلَقٌ في التطهير لا عامٌّ فيه، بل عامٌّ في المُكلَّفين فإذا قال السيدُ لعبيدِه: أخرَجْتُ هذا الثوبَ لأُغَطِّيكم به، لا يدلُّ ذلك على أنه يُغَطِّيهم به مراتٍ، ولا مرَّتَيْن، بل يدلُّ على أَصْلِ التغطية في جميعِهم، فإذا غطَّاهم به مرةً حصل مُوْجَبُ اللفظ، وكذلك هٰهُنا: إذا تطهَّرْنا بالماءِ مرَّةً حصل مُوْجَبُ اللفظِ، فبقيت المرةُ الثانيةُ فيه

(١) انظر «فتح باب العناية» ١/ ٨٨-٩٠ لمُلاّ علي القاري حيث ذكر الخلافَ الواقع في المذهب الحنفي بشأن الماءِ المستعمل، وأنَّ المحققين من أئمة الفتوى ومشايخ ما وراء النهرِ على القول بأنه طاهرٌ غير طهورٍ، قال: وهو ظاهرُ الرواية، وعليها الفتوى.

غَيْرَ منطوقٍ بها، فتَبْقىٰ على الأصلِ غَيْرَ مُعْتبرةٍ، فإنَّ الأصلَ في الأشياءِ عَدَمُ الاعتبارِ في التطهيرِ وغيرِه، إلا ما وردَت الشريعةُ به، وهذا وَجْهٌ قويٌّ حَسَنٌ، ومُدْرَكٌ جميل.

واحتجُّوا مع هذا الوجهِ بقولهم: إنه ماءٌ أُدِّيَتْ به عبادةٌ، فلا تُؤدَّىٰ به عبادةٌ أُخرى كالرقَبَةِ في العِتْقِ، وبقولِهم: إنه ماءُ الذنوبِ، فيكونُ نَجِساً، وإنما قُلنا: إنَّه ماءُ الذنوبِ لِما ورد في الحديث عن رسولِ الله ﷺ أنه قال: «إذا توضأ المؤمن فغسل يديه خرجَت الخطايا من بين أنامِله، وإذا مسحَ برأسهِ خرجَت الخطايا من أطرافِ أُذُنَيْه»[1] الحديث، فدلَّ ذلك على أنَّ هذا الماءَ تخرُجُ معه الذنوب، وإنما قُلْنا: إنه إذا كان ماءَ الذنوبِ يكونُ نَجِساً، لأنَّ الذنوبَ ممنوعٌ من ملابستِها شَرْعاً، والنجاسةُ هي مَنْعٌ شَرْعيٌّ، فإذا حصل المَنْعُ حصلَت النجاسةُ.

والجوابُ عن الأَولِ: أنَّكم تُجَوِّزون عِتْقَ الرقبةِ الكافرةِ في الكَفَّاراتِ الواجبات، ولو أعتقَ عَبْداً كافِراً ذِمِّياً، ثم خرجَ إلى أهلِ الحربِ ناقضاً للعهدِ، ثم غَنِمْناه عاد رَقيقاً، وجاز عِتْقُه في الواجبِ مرَّة أُخرى عندكم، فما قِسْتُم عليه لا يتمُّ على أُصولِكم، سَلَّمْنا صِحَّةَ القياسِ، لكنَّه مُعارَضٌ بأنه عَيْنٌ أُدِّيَتْ به عبادةٌ، فيجوزُ أن تُؤدَّىٰ به عبادةٌ أُخرى كالثوبِ في سُتْرةِ الصلاة، واستقبالِ الكعبةِ، وكذلك المالُ في الزكاةِ لو اشتراه ممَّن انتقل إليه من الفقراءِ، جازَ أن يُخْرِجَه في الزكاةِ مرّةً أخرى، وكذلك السيفُ في الجهادِ يُجاهَدُ به مراراً، والفَرَسُ وغيرُه من آلاتِ الحربِ، وكم مِنْ شيءٍ

---

(١) أخرجه الإمام مالك ١/ ٦٦، ومن طريقه مسلم (٢٤٤) من حديث أبي هريرة، وصحَّحه ابن حبان (١٠٤٠) وفيه تمام تخريجه.

في الشريعة تُؤدَّىٰ به العباداتُ مِراراً كثيرةً، نُعارضكم به في هذا القياس![1]

وعن الثاني: أنَّ الذنوبَ ليست أَجراما توجب تنجيسَ الماءِ، والنجاسةُ في الشرعِ إنَّما تكونُ في الأَجرامِ عند اتصافِها بأعراضٍ أُخرَ، وهذه ليست أَجراماً، فلا تكونُ توجِبُ/ التنجيس[2]. ١٤٦/ب

وأما قولُهم: إنَّ مُلابسةَ الذنوبِ حرامٌ، فليس من هذا القبيل، وإنَّما الذنوبُ التي تحرُمُ مُلابستُها في الشريعة هي أفعالٌ خاصَّةٌ للمُكلَّفِ اختياريةٌ مُكْتسبةٌ مُتعلِّقةٌ بأشياءَ مخصوصةٍ، وأمّا هذه الذنوبُ، فمعناها استحقاقُ المُؤاخذات، وذلك حُكْمٌ من الله تعالى لا فِعْلُ المُكلَّف، وممَّا يتعلَّقُ بالله تعالى ويختصُّ به، لا اختيارَ للمُكَلَّفِ فيه ولا كَسْبَ، وحينئذٍ لا يُوصَفُ بتحريمٍ ولا تحليلٍ، فظهرَ أنَّ هذا إيهامٌ لا حقيقةَ له.

واحتجُّوا[3] أيضاً بأنَّ السلفَ رضي الله عنهم كانوا يُباشرون الأَسفارَ

(١) للإمام ابن العربي طريقةٌ أخرى في الردِّ على مَنْزِع الحنفية في إبطال الطهارة بالماء المستعمل، قال في «أحكام القرآن» ٣/ ١٤١٨: وإنَّما تنبني مسألةُ الماءِ المستعملِ على أَصلٍ آخر، وهو أنَّ الآلةَ إذا أُدِّيَ بها فرضٌ، هل يؤدَّى بها فرضٌ آخَرُ أم لا؟ فمنع ذلك المخالفُ قياساً على الرقبة، أنَّه أُدِّيَ بها فرضُ عِتْقٍ لم يصلح أن يتكرَّرَ في أداءِ الفرضِ بعِتْقٍ آخر، وهٰذا باطل من القول؛ فإن العِتْقَ إذا أتى على الرقبة أتْلَفَه، فلا يبقى محلٌّ لأداءِ الفرض بعِتْقٍ آخر، ونظيرُه من الماءِ ما تلفَ على الأعضاء، فإنَّه لا يصحُّ أن يؤدّى به فرضٌ آخَرُ لتلفِ عَيْنِهِ حسّاً، كما تلِفَ الرِّقُّ في الرقبةِ بالعِتْقِ الأوَّلِ حُكْماً.

(٢) وهو قولُ ابن عبد البَرِّ في «الاستذكار» ٢/ ٩٧، والقاضي عياض في «إكمال المُعْلم» ٢/ ٤٢.

(٣) يعني الحنفية، فالخلافُ ما زال منصوباً معهم حول طهارةِ الماءِ المُسْتعمل، انظر «المبسوط» ١/ ٤٦ للسرخسي.

مع قلَّةِ الماءِ فيها، ولم يُنْقَلْ عن أحدٍ منهم أنه جمعَ ماءَ طهارتهِ ليستعملَه بعد ذلك، فكان ذلك إجماعاً على أنَّ الماءَ المُسْتَعمِلَ لا يُتَطَهَّرُ به.

والجوابُ عنه: أنَّ الغالبَ في ذلك الماءِ التغيُّرُ لا سيَّما في زمنِ الصيفِ، وشَعَثِ السَّفَر، فلا ينفصلُ إلا مُتَغيِّراً بالأَعراقِ وغيرِها، والمُتَغيِّرُ لا يصلُحُ للتطهيرِ، إنَّما النزاعُ في الماءِ المُستعملِ إذا لم يتغيَّر، أما هذا فمانعٌ آخَرُ غَيْرَ كَوْنهِ مُسْتعملاً، فظهر الفَرْقُ بين الماءِ المُسْتعملِ والماءِ المُطلق.

* * *

الفرقُ الرابعُ والثمانون
بين قاعدةِ النجاساتِ في الباطنِ من الحيوان
وبين قاعـدةِ النجاساتِ تَـرِدُ على باطـنِ الحيوان

اعلم أنَّ باطنَ الحَيَوانِ مُشْتَمِلٌ على رطوباتٍ كالدَّمِ، والمَذْيِ، والمَنيِّ، والبَوْلِ، وغيرِ ذلك من الرطوبات، وكذلك أَثفالُ[1] الغِذاءِ، والأخلاطُ الأربعةُ، وهي الدَّمُ، والصفراءُ، والسوداءُ، والبَلْغَم، وجميعُ ذلك في باطنِ الحَيَوانِ، كُلُّه لا يُقْضى عليه بنجاسةٍ، فمَنْ حَمَلَ حيواناً في صلاتهِ لا تبطُلُ صلاتُه، فإذا انفصلَتْ هذه الرطوباتُ والأَثْفالُ من باطنِ الحيوان، فحينئذٍ تَقْبَلُ أن يُقْضىٰ عليها بالنجاسة، فالدَّمُ لم أرَ أحداً قضىٰ عليه بالطهارة.

وأما البولُ والعَذِرَةُ فهما نَجِسان من بني آدَمَ ومن كُلِّ حَيَوانٍ يحرُمُ أَكْلُه، وأما ما يُؤْكَلُ لحمُه فهما منه عند مالكٍ طاهران، وعند الشافعيِّ نَجِسان[2]، ومن الحَيَوانِ المكروهِ الأَكْلِ قيل: مكروهان كاللحمِ، وقيل نَجِسان تغليباً للاستقذارِ.

وأما الدمُ والسوداءُ فهما عند المالكية وغيرِهم نَجِسان، والبَلْغَمُ والصفراءُ عند المالكية طاهِران من الآدميِّ وغيرِه.

---

(١) مفردُه ثُفْلٌ على مِثالِ قُفْل، وهو حُثالةُ الشيء.

(٢) قال الإمام البغوي في «التهذيب» ١/ ١٨٢: بَوْلُ جميعِ الحيوانات ودَمُها، ورَوْثُها، وقَيْؤهَا نَجِسٌ، وكذلك ذَرْقُ الطيورِ كلِّها، سواءٌ كان مأكولَ اللحم، أو غيرَ مأكولِ اللحم.

١٤٧/أ وأما المَنِيُّ فنَجسٌ عند مالكٍ، وطاهرٌ عند الشافعيِّ،/ والمَذْيُ نَجِسٌ عندهما، وكذلك الوَدْيُ.

والمعدةُ طاهِرةٌ عند مالكٍ، نَجِسَةٌ عند الشافعي. هذا حُكْمُ الحَيَوانِ، وما في باطنهِ قَبْلَ انفصاله[١].

وأما ما حصلَ في باطنهِ من خارجٍ من النجاساتِ بعد أن قُضِيَ عليه بالتنجيس، فهو نَجِسٌ، ويَنْجسُ ما وردَ عليه من المَعِدة وغيرِها؛ فمَنْ شَرِبَ خَمراً، أو أكل مَيْتةً، أو شربَ بَوْلًا، أو غيرَه من الأعيانِ النجسةِ، بطلَتْ صلاتُه، لأنه مُلابسٌ في صلاته ما قضى الله عليه بالنجاسة، وقولُنا: ما في باطنِ الحيوان لا يُقْضى عليه بشيء؛ إنّما يريدُ العلماءُ بذلك لم يُقْضَ عليه قبل ذلك بالتنجيسِ، أما ما قُضِيَ عليه بالتنجيسِ قبل ذلك، فلا فَرْقَ بينه في ظاهرِ الجسدِ، وفي باطنهِ تبطل به صلاته[٢]، فإنْ حَدَثَ عنه عَرَقٌ يُخْتَلَفُ في نجاسةِ ذلك العَرَقِ بناءً على الخلافِ في رمادِ المَيْتةِ ونحوِه من النجاسات التي طرأَتْ عليها التغيُّراتُ والاستحالات، فإذا صار غذاءً وأجزاءً من الأعضاءِ، لحماً وعظماً وغيرَهما من الأعضاء، فقد صار طاهراً بعد الاستحالة، فكذلك نقولُ في البقرةِ الجَلَّالة وولدِ الشاةِ تشربُ لبنَ خِنزيرٍ ونَحْوِ ذلك إذا بَعُدَت الاستحالةُ طَهُرَ، كما أنَّ الدمَ إذا صار مَنِيّاً ثم آدمِيّاً قُضِيَ بطهارته لبُعْدِ[٣] الاستحالة.

وما طُرِحَ من الأغذيةِ الطاهرةِ في مَعِدةِ الحَيَوانِ كان طاهراً عند مالك حتى يتغيَّر إلى صِفةِ العَذِرَةِ، أو يختلطَ بنجاسةٍ من عرق ينشرُ في باطنِ

---

(١) صحَّح ابنُ الشاط كلام القرافيِّ من بداية الفرق إلى قوله: قَبْل انفصاله.

(٢) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: لم أَقِفْ لأحدٍ غيرِه على ما قاله هنا مِن بُطلانِ صلاةِ مَنْ في جوفه نجاسةٌ وردَتْ عليه، ولا أُراه صحيحاً.

(٣) كذا في الأصل، وفي المطبوع: بَعْدَ، وهو صحيح أيضاً.

الجسدِ ونحوه، وعند الشافعيِّ رضي الله عنه: كلُّ ما يصلُ إلى المعدةِ يتنجَّس بها، لأنها عِندَه نَجِسة[١].

وعرضَ هٰهنا فَرْعٌ: وهو جُبنُ الرومِ فإنهم يعملونه بالإنْفَحَةِ[٢]، وهم لا يُذَكُّون، بل الإنْفَحَةُ مَيتةٌ، قال المالكيةُ المُحَقِّقون: هو نجسٌ لذلك[٣]، وقال بعضُ الفقهاء: هو طاهرٌ، لأنَّ المَعِدَةَ طاهرةٌ، واللبنُ الذي يشربُه فيها طاهر، فيكونُ الجبنُ طاهراً[٤]، وهذا ليس بجَيّدٍ، لأنّ بالمَوْتِ صار جِرْمُ المَعِدَةِ نَجِساً، فينجُس اللبنُ الكائنُ فيه فيصيرُ الجُبنُ

(١) قوله: «فإنْ حَدَثَ عنه عَرَقٌ. . . إلى قوله: لأنَّها عنده نجسة» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله هنا وحكاه صحيح.

(٢) الإنْفَحةُ بكسر الهمزة وفتح الفاء وقد تُكْسر وتخفيف الحاء وقد تُشَدَّد: مادة خاصة تستخرج من الجزء الباطني من معدة الرضيع من العجول أو الجداء أو نحوهما بها خميرة تجُبِّن اللبن. «المعجم الوسيط» ٢/ ٩٣٨.

(٣) وهو الذي نصره الموفّق في «المغني» ١/ ١٠٠ وقال: إنه ظاهرُ المذهب، وهو قولُ مالكٍ والشافعيِّ.

(٤) وهو قولُ أبي حنيفة وداود كما نقله الموفق في «المغني» ١/ ١٠٠ وهو إحدى الروايتين عن أحمد كما نصَّ عليه شيخ الإسلام ابن تيمية في «الفتاوى الكبرى» ١/ ٤٩ حيث نصر مذهب أبي حنيفة في هذه المسألة وخلصَ إلى طهارةِ لبن الميتة وإنْفَحتِها، واحتجَّ له بأن الصحابة فتحوا بلاد المجوس وأكلوا مِن جُبْنِهم، مع عِلْمِهم بنجاسة ذبائحهم، لأن الجُبْنَ إنَّما يُصْنَعُ بها، قال ابن مفلح في «المبدع» ١/ ٧٥: والأولُ أولى، لأنَّ في صحَّةِ ما نُقِل عن الصحابة نظراً، ولو سُلِّمَ صحَّتُه، فكان بينهم يهود ونصارى يذبحون لهم، فلا يتحقق القولُ بالنجاسة، وقد روى سعيد بن منصور بإسناده: أنَّ ابنَ عباس سُئِل عن الجُبن يُصْنَعُ فيه أنافِحُ الميتة؟ فقال: لا تأكلوه. انتهى.

وللإمام الطرطوشي رسالةٌ في تحريم الجُبن الروميِّ، نشرها عبد المجيد تركي، ولم يتيسَّر لي الاطلاع عليها، ولكن قد نقل عنها محقّقا طبعة دار السلام، فلزمت الإشارةُ إليها.

نَجِساً. والذي رأيتُ عليه فتاوىٰ العلماءِ في العصرِ تحريمُه وتنجيسُه بناء على هذا[1].

إذا تقرَّرَتْ هذه المباحثُ، فيكونُ سرُّ الفرقِ بين ما ينشأُ في باطنِ الحَيَوانِ من النجاسات، وبين ما وردَ عليه من النجاسات، أنَّ الذي نشأَ فيه أصلُهُ الطهارة، فاستُصْحِبَتْ، والواردُ قد قُضِيَ عليه بالنجاسةِ قبل أنْ يَرِدَ، فكان الأَصلُ فيه النجاسةَ، فاستُصْحِبتْ، فاستصحابُ الحالِ فيهما أوجبَ الحُكْمَيْن المُخْتلفَيْن[2].

---

(١) قوله: «وعرض هٰهنا فرعٌ. . . إلى قوله بناءً على هذا» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله مِن أنَّ الرومَ لا يُذَكُّون، قد حكى بعضُ الناس أنَّ منهم مَنْ يُذَكِّي، وعلى تقديرِ أنَّهم لا يُذكُّون ليست الإنْفَحَةُ مُتعينةً لعَقْدِ الجُبنِ، فإنه قد يُعْقَدُ بغيرِها مما هو طاهرٌ كبعضِ الأعشاب، فإذا ثبتَ أنَّ الرومَ لا يُذكُّون، وأنَّ الطائفةَ الذين يكونُ الجبنُ المعيَّنُ جبنَهم لا يُذكُّون، وأنهم لا يعقدون بغيرِ الإنفَحَةِ، فلا شكَّ أنّ القولَ ما ارتضاه وحكاه، وإذا لم يثبُتْ شيءٌ من ذلك ووقع الاحتمالُ، فهو موضعُ خلافِ العلماء، والأقوى نَقْلاً ونَظَراً الجوازُ وعدمُ التنجيسِ والله أعلم.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لا شكَّ أنَّ عَيْنَ ما في الباطن هو عَيْنُ ما في الخارج من العَذِرَةِ والبولِ وغيرِهما، فإذا حُكِمَ لما في الباطنِ من ذلك بالطهارةِ، فيلزَمُ أنْ يُحْكَمَ لما في الخارجِ بالطهارة، لأنه عَيْنُ ما كان في الباطن، ولمَّا لم يُحْكَمْ لما في الخارجِ بالطهارة إجماعاً، دلَّ ذلك على أنه لم يُحكَمْ لما في الباطن بالطهارة، لأنَّ أصلَه الطهارةُ، بل لأمرٍ آخرَ، هذا إن سُلِّمَ أنّ حُكْمَ ما في الباطنِ الطهارة، لكنّه لقائلٍ أنْ يقول: ليسَ ما في الباطنِ من ذلك بطاهرٍ، بل هو نجسٌ، لكنّه عُفِيَ عنه لتعذُّرِ الوصولِ إلى إزالته، وإذا كان ما على المَخْرَجِ مَعفوّاً عنه مع إمكانِ الإزالةِ دَفْعاً لمشقةِ الإزالةِ مع إمكانِها، فأحرى أن يُعْفى عمّا تعذَّرَتْ فيه الإزالة، والداعي إلى هذا الكلامِ واختيارِه دونَ ما اختاره: أنَّ عَيْنَ ما في الخارج هو عَيْنُ ما في الباطن، مع أنه يُحتملُ أن يقال بطهارتهِ في الباطنِ دون الظاهر، وبالجملةِ فكلامُه ليس بالقويِّ ولا الظاهرِ، والله أعلم.

/ الفرقُ الخامسُ والثمانون ١٤٧/ب

بين قاعدةِ المندوبِ الذي لا يُقدَّمُ على الواجب وقاعدةِ المندوبِ الذي يُقدَّمُ على الواجب(١)

اعلم أنّ القاعدةَ والغالبَ: أنّ الواجبَ يكونُ أَفضلَ من المندوب، وإليه الإشارةُ بقوله عليه السلام حكاية عن الله تعالى: «ما تقرَّب إليَّ عبدي بمِثْلِ أداءِ ما افترضْتُ عليه، ولا يزالُ العبدُ يتقرَّبُ إليَّ بالنوافلِ حتى أُحِبَّه، فإذا أحبَبْتُه كنتُ سَمْعَه الذي يسمَعُ به، وبصرَه الذي يُبْصِرُ به، ويَدَه التي يبطِشُ بها» الحديث في «مسلم»(٢) وغيرِه، فصَرَّحَ الحديثُ بأنَّ الواجبَ أفضَلُ من غيرِه، ومتى تعارضَ الواجبُ والمندوبُ قُدِّمَ الواجبُ على المندوب، وباعتبارِ هذه القاعدةِ وَرَدَ سؤالٌ مُشْكِلٌ، وهو أنَّ السُّنَّةَ وردَتْ بالجمعِ بين الصلاتين للظلام، والمطرِ، والطينِ، وهذا الجَمْعُ يلزَمُ منه تقديمُ المندوبِ على الواجب؛ وذلك أنّ الجماعةَ

---

(١) تجدُ الكثير الطيِّب من دقائق هذا الفصل في «القواعد الكبرى» ١/ ٤٢ فما بعدها لابن عبد السلام.

وقد نبه الإمام الشاطبي في «الموافقات» ٣/ ٢٣٩ على دقائقِ الفروقِ بين الواجبِ والمندوبِ، وأنَّ المندوب من حقيقةِ استقرارِهِ مندوباً لا يُسوَّى بينه وبين الواجبِ، لا في القولِ، ولا في الفعل، كما لا يُسوَّى بينهما في الاعتقاد، فإن سُوِّي بينهما في القولِ أو الفعل فعلى وجهٍ لا يُخِلُّ بالاعتقاد... ثم بيَّن ذلك بأُمورٍ كثيرة رحمه الله.

(٢) ليس كما قال، بل الحديث من أفراد البخاري، أخرجه في «الرقاق» (٦٥٠٢) وهو في «السنن الكبرى» ٣/ ٣٤٦ للبيهقي، وانظر «الجمع بين الصحيحين» ٣/ ٢٤٠ للحُمَيْدي، و«جامع العلوم والحكم» ٢/ ٣٣٠ للحافظ ابن رجب الحنبلي.

يلحقُهم ضَرَرٌ بخروجِهم من المسجد إلى بيوتهم، وعَوْدِهم لصلاةِ العشاء، وكذلك إذا قيل لهم: أَقيموا في المسجدِ حتى يدخُلَ وقتُ العِشاءِ حتى تُصلُّوها، وهذا الضَّرَرُ يندفعُ بأحدِ أَمرَيْن: إما بتفويتِ فضيلةِ الجماعةِ بأنْ يخرجوا الآن، ويُصلُّوا في بيوتِهم أفذاذاً، وإما بأنْ يُصَلُّوا الآنَ الصلاتَيْن على سبيلِ الجَمْع، فتفوتُ مصلحةُ الوقت(١)، وتأخيرُ الصلاةِ إلى وقتِها واجبٌ، فضاع الواجبُ بالجَمْع، ولو حُفِظ هذا الواجبُ ضاعَ المندوبُ الذي هو فضيلةُ الجماعة، فقد تعارض واجبٌ ومندوبٌ في دَفْعِ هذه الضرورةِ عن المكلَّف، فقُدِّمَ المندوبُ على الواجبِ فحَصَل، وتُرِكَ الواجبُ فذَهَب، وهو خلافُ القاعدة(٢)، والمعهودُ في الشريعة دَفْعُ الضَّرَرِ بتَرْكِ الواجب إذا تعيَّنَ طريقاً لدَفْعِ الضرر، كالفطْرِ في رمضان، وتَرْكِ ركعتين من الصلاةِ لدَفْعِ ضرورةِ السفر(٣)، وكذلك

---

(١) علقَّ ابن الشاط على كلام القرافي من بداية الفرق إلى قوله: «فتفوتُ مصلحةُ الوقت» بقوله: ما ذكره وقَرَّره هنا صحيحٌ كما قَرَّر.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قالـه هنا ليس بصحيح، فإنَّ تأخيرَ الصلاةِ إلى وقتِها في الحالِ التي شُرِعَ فيها الجَمْعُ، وتقديمَ الصلاةِ الثانيةِ إلى وقتِ الأُولى ليس بواجبٍ أصلاً، بل هو جائزٌ، والتقديمُ أَوْلى لتحصيلِ فَضْلِ الجماعة، فلم يَضِعْ واجبٌ بالجَمْع ولا تعـارض واجبٌ ومندوبٌ، ولا قُدِّم مندوبٌ علـى واجب، ولا خُولفَتْ فـي ذلك القاعدة، وإنَّما حملَـه على ما قالـه ذهابُ وَهمِه إلى أنَّ تأخيرَ الصلاةِ إلى وقتِها واجبٌ على الإطلاق، وليس الأَمرُ كذلك، بل تأخيرُ الصلاةِ إلـى وقتها ليس واجباً علـى الإطلاق، بل هـو واجبٌ فيما عدا الحال التي شُرِعَ فيها الجمعُ، فإنه ليس تأخيرُها إلى وقتِها من الواجب، بل هو جائز.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ومتى كان تَرْكُ الصومِ في السفرِ طريقاً مُتعيِّناً لدَفْعِ ضَرَرِ السفرِ في مذهبنا، والمختارُ عند إمامِنا الصومُ، والفِطْرُ جائِزٌ؟ ومتى كان تَرْكَ=

يُستعملُ المُحرَّمُ لدَفْعِ الضَّررِ كأكْلِ المَيْتةِ لدَفْعِ ضَرَرِ التَّلَف، وتُساغُ الغَصَّةُ بشُرْبِ الخَمْرِ كذلك، وذلك كُلُّه لتعيُّنِ الواجب، أو المُحرَّمِ طريقاً لدَفْعِ الضرر[1].

أمَّا إذا أمكَنَ تحصيلُ الواجبِ، أو تَرْكُ المُحرَّمِ مع دَفْعِ الضَّرَرِ بطريقٍ آخَرَ من المندوبات، أو المكروهات، لا يتعيَّنُ تَرْكُ الواجبِ، ولا فِعْلُ المُحرَّم[2]، ولذلك لا يُتْرَكُ الغَسْلُ بالماء، ولا القيامُ في الصلاة، ولا السجودُ لدفع الضَّرر والألم والمرض/، إلا لتعيُّنه طريقاً لدَفْعِ ذلك ١٤٨/أ
الضَّرر، وهذا كُلُّه قياسٌ مُطَّرِد[3]، وقد خُولفَ هذا القياسُ بالجَمْعِ

= الركعتين أيضاً طريقاً متعيِّناً، والإتمامُ سائغ؟ بل ضَرَرُ السفرِ جائزُ الدفعِ بذلك، وإذا كان الدَّفْعُ بذلك جائزاً، فالمُكلَّفُ مُخيَّرٌ في إيقاعِ الصومِ في حالِ السفر وتأخيرِه إلى وقتٍ آخَرَ مع اختيارِ الصوم، وكذلك هو مُخيَّرٌ في القَصْرِ والإتمام مع اختيار القَصْرِ، فإذا أفطر لم يتركْ واجباً، وإذا قَصَرَ كذلك، ومَنْ زعمَ أنَّ المسافرَ إذا أفطر ترك واجباً لزِمَه إنكارُ الواجبِ الموسَّعِ، ومَنْ زعمَ أنَّ المسافرَ إذا قَصَرَ ترك واجباً لزِمَه إنكارُ الواجبِ المُخيَّر.

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إذا أكل المُضطرُ الميتةَ، أو شرِبَ الغاصُّ الخمْرَ، فلم يفعَلْ واحدٌ منهما مُحرَّماً، بل فعل واجباً. وما هذا الكلامُ كلُّه إلّا كلامُ مَنْ ذهبَ وَهمُه إلى أنّ الحُكْمَ الشرعيَّ وصفٌ حقيقيٌّ، فالتحريمُ لا يفارقُ الميتةَ والخمرَ بحال، وذلك وَهمٌ باطلٌ، وغَلَطٌ واضحٌ لا شكَّ فيه.

(٢) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: لا يتعيَّنُ تَرْكُ واجبٍ ولا فِعْلُ مُحرَّمٍ إلا بمعنى ما كان واجباً في غيرِ هذه الحال، ومحرَّماً كذلك.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إذا تعيَّن تَرْكُ ما ذكره طريقاً لدَفْعِ الضررِ، صارت تلك الواجباتُ غيرَ واجبةٍ، وهذا كلُّه قياسٌ مُطّرد.

المُتقدِّمِ ذِكْرُه، وتَرْكِ الواجبِ، وفِعْلِ المندوبِ في دَفْعِ الضرر[1]، وكذلكَ الجَمْعُ بعرفةَ تُرِكَ فيه واجبان:

أحدُهما: تأخيرُ الصلاةِ لوقتِها وهي العصر، فتُقدَّمُ وتُصَلَّى مع الظهر مع إمكانِ الجَمْعِ في تحصيلِ مصلحةِ الوقت، ودَفْعِ الضَّرَر.

وثانيها: تَرْكُ الجُمُعةِ إذا جاءت يومَ عَرَفَةَ، وتُصَلَّى الظُّهْرُ أربعاً، فتُرِكَ الواجبُ أيضاً لا لدَفْعِ الضَّرَرِ، لأنه يندفعُ بالجَمْعِ بين العَصْرِ والجُمُعةِ كما يندفعُ بالجَمْعِ بين الظُّهْرِ والعصر، ولذلك لما حجَّ هارون

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إنْ أراد تَرْكَ الواجبِ في غيرِ هذه الحالِ فذلك صحيحٌ، ولا يُفيدُه ذلك مقصودَه، وإنْ أراد تَرْكَ الواجبِ في حالِ شرعيةِ الجَمْعِ، فليس تأخيرُ الصلاةِ إلى وَقْتِها بواجبٍ، فلم يَتْرُكْ واجباً، بل صارت الأخيرةُ في هذه الحال من الواجبِ الموسَّعِ بالنسبة إلى وقتِها ووقتِ الأولى، ومَنْ فَعلَ الواجبَ الموسَّعَ في أَولِ أجزاءِ وقتهِ الموسَّعِ، لم يتركْ واجباً أصلاً، وإنما السببُ فيما ارتكَبه ذهابُ الوهمِ إلى أنّ تأخيرَ الصلاةِ إلى وقتِها واجبٌ على الإطلاق، وأنّ تأخيرَ الصلاةِ هو بعينهِ الواجبُ، وليس تأخيرُ الصلاةِ إلى وقتها واجباً على الإطلاق، ولا هو بعَيْنه الواجبَ. أما كونه ليس واجباً على الإطلاق فلما قد سبق بيانُه، وأما كونُه ليس هو بعينه الواجبَ، فلأنّ الواجبَ إنما هو الصلاةُ، والتأخيرُ والتقديمُ أمران إضافيان، فمتى نُسِبَ الوجوبُ إلى التأخيرِ، أو إلى التقديمِ فليس على ظاهره، بل المقصودُ بوجوبِ التأخيرِ وجوبُ فِعْلِ الصلاةِ مؤخَّرةً، وبوجوبِ التقديمِ وجوبُ فِعْلِها مُقدَّمةً، وإذا كان الأمر كذلك، فلا يخفىٰ على من فَهِمَ شيئاً من مقاصدِ الشرعِ أنَّ المُكلَّفَ في حال المطرِ مُخيَّرٌ بين إيقاعِ صلاةِ العشاءِ مُقدَّمةً قبل وقتِها المحدودِ لها في غير هذه الحال إيثاراً لإحرازِ فضيلةِ الجماعة، وبين إيقاعِها فَذّاً في وقتِها المذكور، ولا غَرْو في التخييرِ بين أمرٍ راجحٍ ومرجوحٍ، وفاضلٍ ومفضولٍ كما في خصالِ الكفَّارة، فإنَّ العِتْقَ أرْجَحُها لرُجحانِ قيمةِ الرقبةِ على قيمة الكِسْوةِ والإطعامِ في غالب العادةِ، بل كما في رقبةٍ قيمتُها ألفٌ، ورقبةٍ قيمتُها مئة، وكما في التخييرِ بين إطالةِ سجودِ الصلاة وتقصيرِه، وذلك لا يُحْصىٰ كثرةً في الشريعة.

الرشيد، ومعه أبو يوسف، واجتمعا بمالكٍ في المدينةِ على ساكنِها أفضلُ الصلاة والسلامِ، وقع البحثُ في ذلك، فقال أبو يوسف: إذا اجتمع الجُمعةُ والظُّهرُ يَوْمَ عَرَفَةَ قُدِّمَتِ الجُمعةُ، لأنَّها أَفْضَلُ وواجبةٌ قبل الظُّهْرِ مع الإمكان.

قال له مالك: إنّ ذٰلك خِلافُ السُّنَّةِ.

فقال له أبو يوسف: من أين لك ذلك، وأنَّه خِلافُ السنة، فإنّ رسولَ الله ﷺ صلَّى بالناسِ ركعتَيْن قبلهما خُطبةٌ، وهذه هي صلاةُ الجمعة؟

فقال له مالك: جَهَرَ فيهما، أَوْ أَسَرَّ؟ فسكت أبو يوسفَ[1]، فظهَرتِ الحُجَّةُ لمالكٍ رضي الله عنهم أجمعين بسببِ الإسرارِ، لأنَّ الجُمُعة جَهْرِيَّةٌ، فلما صلَّى عليه السلام ركعتين سِرّاً، دلَّ ذلك على أنه صلَّى الظُّهْرَ سَفَرياً، وترك الجُمعةَ، والخُطبةُ ليوم عرفةَ لا ليومِ الجُمُعةِ، لأنَّ عرفةَ إنَّما خُطبتُه لتعليمِ الناسِ مناسكَ الحجِّ كانت في يومِ الجُمعةِ أَمْ لا.

والجوابُ عن الجَمْعِ وتَرْكِ الجُمُعةِ بعرفةَ أَيْسَرُ من الجواب عن الجَمْعِ ليلةَ المطر.

أما الجوابُ عن عَرَفةَ وتَرْكِ الجُمُعةِ، فلأنّ الغالب على الحجيجِ السفرُ، وفَرْضُ المسافرِ الظُّهْرُ دونُ الجُمعةِ، فجُعِلَ النادرُ تَبَعاً للغالب، مِمَّنْ هو مقيمٌ بعرَفةَ، أو منزلهُ قريبٌ من عرفةَ فتَرْكُ الجمعةِ على هذا التقديرِ ليس تَرْكاً لواجب.

---

(١) قد ذكر القاضي عياض هذه القصة في «ترتيب المدارك» ٢/ ١٢١ وفي سياقها اختلافٌ عن سياقةِ القرافيِّ لها.

وأما تَرْكُ تأخيرِ الصلاةِ إلى وَقْتِها، وهي العَصرُ، فلضرورةِ الحُجَّاجِ في ذلك اليوم للإقبالِ على الدعاء والابتهال، والتقرُّبِ اللائقِ بعرفة، وهو يومٌ لا يكادُ يحصُلُ في العُمُرِ إلا مرَّةً، بعد ضَنْكِ الأسفار، وقَطْعِ البَراري والقِفار، وإنفاقِ الأموالِ من الأقطارِ البعيدة، والأوطانِ النائية، فناسبَ أنْ يُقَدَّمَ هذا على مصلحةِ وقتِ العصر، ويكونَ هذا ضَرَراً يوجبُ
١٤٨/ب التقديمَ كما يوجبُ فواتُ/ الرِّفاق[1] التقديمَ في حقِّ المسافر يجمعُ بين الصلاتين، بل هذا أعظمُ من فواتِ الرِّفاق، لأنَّ الإنسانَ يُمْكِنُه أنْ لا يسافرَ، أو يسافرَ معه رُفْقَةٌ موافقين على النزولِ في أوقات الصلوات، فهو ضَرَرٌ يُمْكِنُ التحرُّزُ عنه من حيثُ الجُملة، أمَّا مصالحُ الحجِّ، فأَمرٌ لازمٌ للعبد، ولا خُروجَ له عنها، ولا يُمكنُ العدولُ عنها إلى غيرِها، فهذا جوابٌ يُمكنُ أنْ يقالَ في جَمْعِ عَرَفةَ دون جَمْعِ ليلةِ المطر.

وأمّا جَمْعُ المسافرِ والمريضِ إذا خاف الغَلَبَةَ على عقلهِ آخِرَ الوقتِ، فهو مُتعيِّنٌ لدَفْعِ الضَّرَرِ بخلافِ جَمْعِ المطرِ لم يتعيَّنْ تَرْكُ الواجبِ لدَفْعِ الضَّرر، ولو لم يجمَعِ المسافرُ والمريضُ ضاعَ الواجبُ آخرَ الوقت، وهو الصلاةُ الأخيرةُ بِغَيْبَةِ العقلِ، وضرورةِ المرض، أو دَخَلَ الضررُ بفواتِ الرِّفاق، والجَمْعُ ليلةَ المطرِ لو تُرِكَ إنَّما يفوتُ المندوبُ الذي هو الجماعة، وأمَّا الصلواتُ، فتُصَلَّى على أفضلِ الأحوال في البيوتِ عند دخولِ الأوقات، فهذا جَمْعٌ يختَصُّ بهذا السؤالِ القويِّ، والجوابُ عنه إذا حصل يَقْوىٰ الجوابُ يَوْمَ عرفة، فنشرعُ في الجوابِ عنه، فإنّه من الأسئلةِ المُشْكِلة[2]، فنقول:

---

(١) في المطبوع: الزمان، وهو تصحيف، وصوابُه ما في الأصل.

(٢) قولهُ: «وكذلك الجمعُ بعرفةَ... إلى قوله: الأسئلة المُشْكلة» علّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك صحيحٌ لا بأسَ به.

إنَّ المندوباتِ قسمان:

قِسْمٌ تقصُرُ مصلحتُه عن مصلحةِ الواجب، وهذا هو الغالبُ، فإنَّ أوامرَ الشرعِ تتبعُ المصالحَ الخالصةَ، أو الراجحةَ، ونواهيه تتبعُ المفاسدَ الخالصةَ، أو الراجحةَ حتى يكونَ أدنى المصالحِ يترتَّبُ عليه الثواب، ثم تترقَّى المصلحةُ والنَّدْبُ، وتعظُمُ رُتْبَتُه حتى يكونَ أعلى رُتَبِ المندوبات، تليه أدنى رُتَبِ الواجبات، وأدنى رُتَبِ المفاسدِ يترتَّبُ عليها أدنى رُتَبِ المكروهات، ثم تترقَّىٰ المفاسدُ والكراهةُ في العِظَمِ حتى يكونَ أعلى رُتَبِ المكروهات يليه أَدنى رُتَبِ المحرَّمات هذا هو القاعدةُ العامة[1].

---

(١) قوله: «فنقول إنّ المندوبات قِسمان. . . إلى قوله: فهذا هو القاعدة العامة» علّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله صحيحٌ على تسليمِ أنَّ الأوامرَ تتبعُ المصالحَ، والنواهيَ تتبعُ المفاسد، ولقائلٍ أنْ يقول: إنَّ الأمرَ بالعكسِ، وهو أنَّ المصالحَ تتبعُ الأوامرَ، والمفاسدَ تتبعُ النواهيَ، أما في المصالحِ والمفاسدِ الأُخْروية، فلا خفاءَ به، فإنّ المصالحَ هي المنافع، ولا منفعةَ أعظمُ من النعيمِ المقيم، والمفاسدَ هي المضارُ، ولا ضَرَرَ أعظمُ من العذابِ المقيم. وأما في المصالحِ والمفاسدِ الدنيويةِ، فعلى ذلك دلائلُ من الظواهرِ الشرعيةِ كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾ [العنكبوت: ٤٥] وكقوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٨٢] وكقوله ﷺ: «مَنْ أخلصَ لله أربعين صَباحاً ظهرَتْ ينابيعُ الحكمةِ مِنْ قلبهِ على لسانه»، إلى أمثالِ ذلك ممَّا لا يكادُ ينحصرُ. وبالجملةِ فهذا الموضعُ محلُّ نظرٍ، هذا إنْ كان يريدُ بالتبعيةِ حصولَ هذه بعد حصولِ هذه، وإنْ أراد بذلك أنَّ الأوامرَ وردَتْ لتحصُلَ عند امتثالِها المصالحُ، وأنّ النواهيَ وردَتْ لترتفعَ عند امتثالِها المفاسدُ، فذلك صحيح. انتهى كلام ابن الشاط.

قلتُ: الحديث الذي ذكره ابن الشاط مرفوعاً «مَنْ أخلص لله أربعين صباحاً. . . الحديث» ليس بثابت، فقد أخرجه القضاعي في «مسند الشهاب» (٤٦٦) وفيه =

ثم أنه قد وُجِدَ في الشريعةِ مندوباتٌ أَفْضَلُ من الواجبات، وثوابُها أعظَمُ من ثوابِ الواجبات، وذلك يدلُّ على أنَّ مصالحَها أعظمُ من مصالح الواجبات[1]، لأنَّ الأصلَ في كَثْرةِ الثوابِ وقِلَّتِه كَثْرَةُ المصالح وقِلَّتُها؛ ألا ترى أنَّ ثوابَ التصدُّقِ بدينارٍ أعظَمُ من ثوابِ التصدُّق بدرهمٍ لأنَّه أعظَمُ مصلحةً، وسَدَّ خَلَّةِ الوليِّ الصالحِ أعظَمُ من سَدِّ خَلَّةِ الفاسقِ
١٤٩/أ الطالح، لأنّ مصلحةَ بقاءِ الوليِّ والعالِمِ في الوجودِ لنفسه وللخَلْقِ أعظَمُ/ من مصلحةِ الفاسق، وعلى هذا القانونُ. هذه هي القاعدةُ العامةُ في غالب مواردِ الشريعة[2]، مع أنه قد وقع في الشريعةِ مواضعُ مستويةٌ في المصلحة، وأحَدُها أكثَرُ ثواباً، كقراءةِ الفاتحةِ داخلَ الصلاة أكثَرُ ثواباً من قراءتِها خارجَ الصلاة لوجوبِها داخلَ الصلاة، وشاةُ الزكاةِ الواجبةِ أعظمُ ثواباً من شاةِ صدَقةِ التطوُّع مع مساواتِها لنفسها، وديناُر الزكاةِ أكثرُ ثواباً من دينارِ صَدَقةِ التطوُّع، وهو في الشريعةِ قليل، ولله تعالى أنْ يُفَضِّلَ

= سَوَّار بن مصعب متروك الحديث، ومن طريقه أخرجه ابن الجوزي في «الموضوعات» ٣/ ١٤٤.

وأخرجه أبو نعيم في «حلية الأولياء» ٥/ ١٨٩ بإسنادٍ ضعيف، وهو في «المقاصد الحسنة» (١٠٥٤) للسخّاوي وضعَّف إسناده، وقال الغُماري في «فتح الوهاب» ١/ ٣٨٢: وطرقُه كلُّها ضعيفة، وهو قولُ الألباني في «ضعيف الجامع الصغير» (٥٣٦٩).

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك ليس بمُسَلَّمٍ ولا صحيح.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما ذكَره مِنْ أنَّ ثوابَ التصدُّقِ بدينارٍ أكثَرُ ثواباً من التصدُّقِ بدرهمٍ، مُسَلَّمٌ صحيحٌ لكن على شرطِ الاستواء في حال المتصدِّق، والمُتَصدَّقِ عليه من كُلِّ وَجْه، أما عند تفاوُتِ حالِ المتصدِّقِ والمُتصدَّقِ عليه فلا، لما في قوله ﷺ: «سبق درهمٌ مِئَةَ أَلفٍ» وقد تقدَّم الكلام فيه.

قلتُ: الحديث الذي ذكره ابن الشاط، أخرجه النسائي ٥/ ٥٩، وصحَّحه ابن خزيمة (٢٤٤٣) وابن حبان (٣٣٤٧) وفيه تمامُ تخريجه.

أحدَ المتساويَيْن على الآخَرِ بإرادتهِ، مع أنه يجوزُ أنْ يكونَ في أحدِ هٰذَيْن المتساويَيْن مصلحةٌ لم يَطَّلعْ عليها أحدٌ بسببِ قَصْدِ الوجوب فيه، أو وقوعهِ في حَيِّز الواجب.

إذا ظهرَ أنَّ كثرةَ الثوابِ تدلُّ على كَثْرةِ المصلحةِ غالباً، أو مُطلقاً، فأَذْكُرُ من المندوباتِ التي فَضَّلها الشرعُ على الواجباتِ سَبْعَ صُوَرٍ[1]:

الصورةُ الأُولى: إنظارُ المُعْسِر بالدَّيْنِ واجبٌ، وإبراؤه منه مندوبٌ إليه، وهو أعظمُ أجْراً من الإنظارِ لقوله تعالى: ﴿وَأَن تَصَدَّقُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٠] فجعله أفضَلَ من الإنظار، وسببُ ذلك أنَّ مصلحتَه أعظَمُ، لاشتمالهِ على الواجبِ الذي هو الإنظارُ، فمن أُبْرِىءَ ممَّا عليه فقد حَصَل له الإنظارُ، وهو عَدَمُ المطالبةِ في الحال[2].

---

(١) قولهُ: «مع أنه قد وقع... إلى قوله: سبع صُوَر» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله من استواءِ مصلحةِ فاتحةِ الكتابِ داخلَ الصلاة وخارجَها غَيْرُ مسلم، ولم يأت على ذلك بحُجَّة، وما قاله مِنْ أنّ لله تعالى أنْ يُفَضِّلَ أَحدَ المتساويَيْن على الآخَرِ بإرادتهِ صحيح، وكذلك ما قاله مِن أن يجوزُ أنْ يكونَ في أحدِ هٰذين المتساويَيْن مصلحةٌ لم يَطَّلعْ عليها أحدٌ بسببِ قَصْدِ الوجوبِ فيه، أو وقوعهِ في حَيِّز الواجب.

(٢) علَّق ابن الشاط على الصورةُ الأُولى بقوله: ما قاله في ذلك ليس بمُسَلَّمٍ ولا بصحيح، بل الإنظارُ أعظَمُ أجْراً من جهةِ أنه واجبٌ، والقاعدةُ أنَّ الواجبَ أعظمُ أَجْراً من المندوب بدليلِ الحديثِ المتقدِّم، ولا معارضَ له، وما استدلَّ به من قوله تعالى: ﴿وَأَن تَصَدَّقُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٠] نقولُ بمُوْجَبهِ ولا يلزَمُ منه مقصودُه، وما قاله مِنْ أنَّ مصلحةَ الإبراءِ أعظمُ لاشتمالهِ على الواجبِ الذي هو الإنظارُ ليس بصحيح، لأنّ الإنظارَ تأخيرُ الطلبِ بالدَّيْنِ وهو مُسْتلزِمٌ لطلبِ الدَّيْنِ بَعْدُ، والإبراءُ إسقاطٌ بالكُلِّية، وهو مُستلزِمٌ لعَدَمِ طَلَبهِ بَعْدُ، فكيف يصحُّ أنْ يكونَ ما يستلزمُ عَدَمَ الطلبِ متضمِّناً لما يستلزمُ الطلبَ!؟

قلتُ: قد نصَّ الجصَّاص في «أحكام القرآن» ١/ ٤٨٠ على أنَّ التصدُّقَ بالدَّيْنِ الذي على المُعْسِرِ خيرٌ مِن إنظارِه به. وهو قولُ ابن العربي في «أحكام القرآن» =

الصورةُ الثانية: صلاةُ الجماعةِ تفضُلُ صلاةَ الفَرْدِ بسَبْعٍ وعشرين صلاةً، أي: بسَبْعٍ وعشرينَ مثوبةً مِثْلَ مثوبةِ صلاةِ المُنْفرِدِ، كذلك خَرَّجه مسلمٌ في «صحيحه»[1]، وهذه السبع والعشرون مثوبةً هي مضافةٌ لوصفِ صلاةِ الجماعةِ خاصّة.

ألا ترى أنَّ مَنْ صلَّى وحده، ثم أعاد في جماعةٍ حصلَتْ له، مع أنَّ الإعادةَ في جماعةٍ غيرُ واجبةٍ عليه، فصار وصْفُ الجماعةِ المندوبُ أكثرَ ثواباً من ثوابِ الصلاة الواجبة، فهو مندوبٌ فَضَلَ واجباً، فدلَّ ذلك على أنَّ مصلحتَه عند الله تعالى أكثَرُ من مصلحة الواجب[2].

الصورةُ الثالثة: الصلاةُ في مسجدِ رسولِ الله ﷺ خيرٌ من ألفِ صلاةٍ في غيرِه إلّا المسجد الحرام كما جاء في الحديث الصحيح، ومعناه أنَّ مثوبة الصلاة فيه أعظمُ من مثوبةِ الصلاة في غيرِه بألفِ مثوبةٍ، مع أنَّ الصلاةَ فيه غيرُ واجبةٍ، فقد فَضَلَ المندوبُ الذي هو الصلاةُ في مسجدِ رسول الله ﷺ الواجبَ الذي هو أَصلُ الصلاة، وذلك يدلُّ على أنَّ

= ١/ ٢٤٦ حيث قال: قال علماؤنا: الصدقةُ على المُعْسرِ قُرْبَةٌ، وذلك أفْضَلُ عند الله من إنظاره إلى المَيْسَرة. وعليه دار كلامُ القَرافي، وانظر «تفسير ابن كثير» ١/ ٧١٧ ففيه إيماءٌ إلى مَنْزِعِ ابن الشاط في الاستدلال.

(١) سبق تخريجُه.

(٢) علَّق ابن الشاط على الصورةِ الثانية بقوله: ليست الجماعةُ مُنفصلةً عن الصلاة، بل الجماعةُ وصفٌ للصلاةِ فُضِّلَتْ به على وَصْفِ الانفرادِ؛ فصلاةُ المُكلَّفِ إذا فعلها في جماعةٍ وقعت واجبةً، وإذا فعلها وَحْده وقعت كذلك، غَيْرَ أنه أحدُ الواجبين أعظمُ أَجراً من الآخَر، ولا يُنكَرُ مِثْلُ ذلك. وأمَّا أنْ يُقال: إنَّ صلاة الظُّهرِ مَثَلاً إذا أوقَعَها المُكَلَّفُ في جماعةٍ، فكَوْنُها صلاةَ ظُهرٍ هو الواجبُ، وكَوْنُها في جماعةٍ هو المندوبُ، فذلكَ ليس بصحيحٍ بوَجْهٍ، لأنَّ كوْنَها في جماعةٍ ليس مُنفصلاً من كونِها ظُهراً، بل هي ظُهْرٌ وهي في جماعة.

الصلاةَ/ في هذا المكانِ أعظمُ مصلحةً عند الله تعالى، وإنْ كُنَّا لا نعلم ١٤٩/ب ذلك(١).

الصورةُ الرابعة: الصلاةُ في المسجدِ الحرامِ أفضَلُ من ألفٍ ومئةِ صلاةٍ في غيرِه كما خَرَّجَه الثقاتُ ابنُ عبد البَرِّ وغيرُه(٢)، مع أنّ الصلاةَ فيه غيرُ واجبةٍ، فقد فَضَلَ المندوبُ الواجبَ الذي هو أصلُ الصلاةِ من حيث هي صلاة(٣).

الصورةُ الخامسة: الصلاةُ في بيتِ المقدس بخمسِ مئةِ صلاةٍ(٤)، مع

---

(١) علَّق ابن الشاط على الصورةِ الثالثة بقوله: إن كانت الصلاةُ التي تُصلَّى في مسجدِ النبيِّ ﷺ واجبةً، فهي تفضُلُ تلك الصلاةَ بنَفْسِها إذا صُلِّيَتْ في غيرِه، وإنْ كانت نافلةً، فهي تفضُلُ تلك الصلاةَ بنفسِها إذا صُلِّيَتْ في غيرِه.

(٢) نصُّ الحديثِ كما خرَّجه ابن عبد البَرِّ من حديثِ حبيبِ المعلِّم، عن عطاء بن أبي رباح، عن عبد الله بن الزبير قال: قال رسولُ الله ﷺ: «صلاةٌ في مسجدي هذا أفضلُ من ألفِ صلاةٍ فيما سواه من المساجد إلّا المسجدَ الحرامَ، وصلاةٌ في المسجدِ الحرامِ أفضَلُ من الصلاةِ في مسجدي هذا بمئة صلاة» وهو في «التمهيد» ٦/ ٢٥ و«الاستذكار» ٧/ ٢٢٦، وأخرجه أحمد ٢٦/ ٤٢، والطيالسي (١٣٦٧) والطحاوي في «شرح المشكل» (٥٩٧) وإسناده صحيح، وصحَّحه ابن حبَّان (١٦٢٠) وانظر تمام تخريجه في «المسند».

(٣) علَّق ابن الشاط على الصورةِ الرابعة بقوله: الكلامُ في هذه الصورةِ كالكلام في التي قبلها.

(٤) وهذا منتزعٌ من حديثِ أبي الدرداء عن النبيِّ عليه السلام قال: فَضْلُ الصلاةِ في المسجدِ الحرامِ على غيرِه مئةُ ألفِ صلاة، وفي مسجدي ألفُ صلاة ومسجد بيتِ المقدس خمسُ مئة صلاة» أخرجه الطحاوي في «شرح مشكل الآثار» (٦٠٩) وفي إسناده سعيد بن بشير، ضعَّفه غير واحدٍ، وحسَّن حديثه آخرون، وأخرجه البزار (٤٢٢ـ كشف الأستار) وحسَّن إسناده الزركشي في «إعلام الساجد»: ٢٨٧، وذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» ٤/ ٧ وقال: رواه الطبراني في «الكبير» ورجالهُ ثقات، وفي بعضِهم كلامٌ، وهو حديثٌ حسن.

أنّ الصلاةَ فيه غيرُ واجبةٍ، فقد فضَلَ المندوبُ الواجبَ الذي هو أصلُ الصلاة[1].

الصورةُ السادسة: رُوِيَ «أنّ صلاةً بسِواكٍ خيرٌ من سبعين صلاةً بغيرِ سِواك»[2] مع أنّ وصْفَ السِّواكِ مندوبٌ إليه ليس بواجب، فقد فَضَلَ

---

(١) علَّق ابن الشاط على الصورة الخامسة بقوله: وهذه الكلامُ فيها أيضاً كالكلامِ فيما قبلها، وحقيقتُه: أنّ إيقاعَ الصلاةِ في مكانٍ ما ليس غيرَ الصلاةِ حتى يصحَّ أنْ يقال: إن إيقاعَها في ذلك المكانِ مندوبٌ وهي في نفسِها واجبةٌ، ولكنَّ إيقاعَ الصلاةِ في المكانِ هو نفسُ الصلاةِ، وتوهُّمُ الانفصالِ أوجبَ الغلطَ في مِثْلِ هذه الصورة.

(٢) الحديثُ بهذا اللفظِ غير محفوظٍ، ولعلَّ القرافيَّ قد أفاده من «نهاية إمام الحرمين» و«وسيط الغزالي» كما في «السواك»: ٦٠ لأبي شامة، وإنَّما معناه محفوظٌ في حديثٍ يُروى عن عائشة رضي الله عنها وإسناده ضعيفٌ، وذلك أن مداره على محمد بن إسحاق قال: ذكر الزهريُّ، عن عروةَ، عن عائشة قالت: قال رسولُ الله ﷺ: «فَضْلُ الصلاةِ التي يُسْتاكُ لها على الصلاةِ التي لا يُستاكُ لها سَبْعين ضِعْفاً» أخرجه أحمد ٣٦١/٤٣، وصحَّحه الحاكم ١٤٦/١ على شرط مسلم، ووافقه الذهبي! وليس بصحيح، واحتاط ابن خزيمة فقال بعد أن أخرجه في «صحيحه» (١٣٧): أنا استثنيتُ صحَّة هذا الخبر، لأني خائفٌ أن يكون محمد بن إسحاق لم يسمع من محمد بن مسلم - يعني الزهري - وإنَّما دلَّسه عنه، وإلى هذا ذهب البيهقي في «السنن الكبرى» ٣٨/١، وللإمام ابن القيم بحثٌ جَيِّدٌ في نقدِ هذا الحديث في «المنار المنيف»: ١٩ فما بعدها، وضعَّفه شيخنا في التعليق على «المسند»، ونقل عن الحافظ ابن حجر في «التلخيص الحبير» ٦٨/١ أن ابن معينٍ قال: هذا لا يصحُّ له إسنادٌ، وهو باطل.

(فائدة) نبَّه الشيخ عبد الفتاح أبو غُدَّة في تعليقه على «المنار لمنيف»: ٢٠ على أنَّ قوله: «سبعين» قد جاء منصوباً على أنه مفعولٌ مطلق، أو ظرف تقديره: تفضُل مقدارَ سبعين، وأنه قد روي على الجادة عند الحافظ المنذري في «الترغيب والترهيب» ١٤٠/١: «سبعون» وعزاه لأحمد والبزار وأبي يعلى وابن خزيمة.

المندوبُ الواجبَ الذي هو أصلُ الصلاة، ويؤكِّدُ ذلك قولهُ عليه السلام في الحديثِ الآخَر: «لولا أنْ أشُقَّ على أُمَّتي لأَمرْتُهم بالسِّوكِ عند كل صلاة»[١] قال بعضُ العلماءِ[٢]: هذا يدلُّ على أنَّ مصلحتَه تصلُحُ للإيجاب، ولكن تَركَ الإيجابَ رِفْقاً بالعباد[٣].

الصورةُ السابعة: الخشوعُ في الصلاةِ مندوبٌ إليه لا يأثَمُ تاركُه، فهو غيرُ واجبٍ مع أنه قد وردَ في «الصحيحِ»[٤] قولهُ عليه الصلاة والسلام: «إذا نُوديَ للصلاةِ فلا تأتوها وأنتم تَسْعَوْن، وأْتوها وعليكم السكينةُ والوَقارُ، فما أَدْركتُم فصَلُّوا، وما فاتكم فأَتِمُّوا» وروي: «وما فاتكم فاقضوا»[٥]

(١) سبق تخريجُه.

(٢) انظر «القواعد الكبرى» ١/ ٥٥ حيث قال ابن عبد السلام بعد أن ذكر الحديث: وهذا يدلُّ على أنَّ مصلحتَه انتهت إلى رُتَبِ الإيجاب. فلعلَّ القرافيَّ أراد شيخه بهذه العبارة.

(٣) علَّق ابن الشاط على الصورةِ السادسة بقوله: ما قاله مِنْ أنَّ وصفَ السواكِ مندوبٌ صحيح، ولكن جعلَ الشارعُ الصلاةَ مع السواكِ بسبعين صلاةً بغيرِ سواك أي: فيها ثوابُ سبعين صلاةً بدون سواكٍ، فالسواكُ وإنْ كان مندوباً سببٌ في تضعيفِ ثوابِ الواجب، ولا يلزَمُ من ذلك أنَّ هذا المندوبَ خيرٌ من أصلِ الصلاة لأَجْلِ كونهِ سَبَباً في تضعيفِ ثوابها؛ وبيانُ ذلك: أنَّ نصَّ الشارعِ لا يقتضي أنَّ هذا التضعيفَ ثوابٌ للسواكِ وإنما يقتضي أنَّ التضعيفَ ثوابٌ للصلاةِ المصاحبةِ للسواكِ وما ذهب إليه من أنَّ المندوبَ الذي هو السواكُ خيرٌ من أصلِ الصلاةِ لا دليلَ عليه من الحديثِ ولا من غيرِه.

(٤) أخرجه البخاري (٦٣٦) بلفظ: «إذا سمعتم الإقامة» من حديثِ أبي هريرة، وهو عند مسلم (٦٠٢) بلفظ: «إذا أُقيمت الصلاة».

(٥) هذه رواية النسائي ٢/ ١١٤-١١٥، ويقاربها رواية مسلم (٦٠٢) (١٥٤): «واقضِ ما سبقك» وهي مما انفرد به سفيان بن عيينة عن الزهري كما نصَّ على ذلك أبو داود (٥٧٢) بعد أن أخرج الحديث على الرواية الموافقة للجماعة.

قال بعضُ العلماءِ[1]: إنَّما أُمِرَ بعَدَمِ الإفراطِ في السَّعْيِ، لأنه إذا قَدِمَ على الصلاةِ عَقيبَ شِدَّةِ السَّعْيِ يكونُ عنده انبهارٌ وقَلَقٌ يمنعُه من الخشوعِ اللائقِ بالصلاة، فأمرَهُ عليه السلام بالسكينةِ والوقارِ، واجتنابِ ما يؤدِّي إلى فواتِ الخُشوع، وإنْ فاتَتْه الجُمُعاتُ والجماعات، وذلك يدلُّ على أنَّ مصلحةَ الخشوعِ أعظَمُ من مصلحةِ وَصْفِ الجُمُعةِ والجماعات، مع أنَّ الجُمعةَ واجبةٌ، فقد فَضَلَ المندوبُ الواجبَ في هذه الصورة، فهي على خلافِ القاعدةِ العامَّةِ التي تقدَّمَ تقريرُها التي شهِدَ لها الحديثُ في قوله تعالى: «ما تقرَّب إليَّ عبدي بمِثْلِ أَداءِ ما افترَضْتُ عليه، ولا يزالُ يتقرَّب إليَّ بالنوافلِ حتى أُحِبَّه»[2] الحديث[3].

إذا تقرَّر هذا، وظهر أنَّ بعضَ المندوباتِ قد تفضُلُ الواجباتِ في المصلحة، فنقول: إنَّا حيثُ قلنا: إنّ الواجبَ يُقَدَّمُ على المندوبِ،

---

(١) هو شيخه ابن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ١/ ٥٤، لكن القرافي يتصرَّفُ في عبارته.

(٢) سبق تخريجُه.

(٣) علَّق ابن الشاط على كلام القرافي من بداية «الصورة السابعة إلى قوله: الحديث» بقوله: لا يتعيَّنُ ما قاله ذلك العالمُ مِنْ كونِ عدمِ السكينةِ موجباً لعدَمِ الخشوع سَبَباً للأَمر بالسكينةِ حتى يلزَمَ عن ذلك تَرْكُ الواجبِ الذي هو صلاةُ الجُمعة للمندوبِ الذي هو الخشوع، بل لقائلٍ أن يقول: إنَّ الأمرَ بالسكينةِ إنّما كان لأنّ ضِدَّها المنهيَّ عنه الذي هو شِدَّةُ السَّعْيِ، شاغلٌ للبالِ، منافٍ للحضورِ الذي هو شَرْطٌ في صحَّةِ الصلاة بحَسبِ الوُسْع، فإذا كانت شِدَّةُ السَّعْيِ من كَسْبه، فعَدَمُ الحضورِ المُسبَّبِ عن الشغلِ بآثارِ شدَّةِ السَّعْيِ من الانبهارِ والقَلَقِ من كَسْبه، فليس في الحديث على هذا الوجه ما يدلُّ على تقديمِ مندوبٍ ولا تفضيلِه على واجب، بل فيه النهيُ عن التسبُّبِ إلى الإخلالِ بشرطِ الواجب، مع أنَّ منافاةَ القلقِ والانبهارِ للخشوعِ ليس بالأمرِ الواضح، وإنْ ثبتت المنافاةُ بينهما فإنَّما ذلك عن منافاةِ الحضورِ، إذ الحضورُ شرطٌ في الخشوعِ، والله أعلم.

والمندوبَ لا يُقَدَّمُ على الواجب، حيثُ كانت مصلحةُ الواجبِ أعظَمَ [من مصلحةِ المندوب، أمَّا إذا كانت مصلحةُ المندوبِ أعظمَ ثواباً][(١)]، فإنَّا نُقَدِّمُ المندوبَ/ على الواجبِ كما تقدَّم في الخشوعِ وغيرِه، فإذا ١٥٠/أ
وجَدْنا الشرعَ قدَّم مندوباً على واجب، فإنْ عَلِمْنا أنّ مصلحةَ ذلك المندوبِ أكثَر، فلا كلامَ حينئذٍ، وإنْ لم نعلَمْها استدلَلْنا بالأثرِ على المؤثِّر، وقلنا: ما قَدَّم صاحبُ الشرعِ هذا المندوبَ على هذا الواجبِ إلا ومصلحتُه أعظَمُ من مصلحةِ الواجب، لأنا استقرَأْنا الشرائعَ فوجدناها مصالحَ على وجهِ التفضُّل من الله تعالى، ولذلك قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما: إذا سمعتُم نِداءَ الله تعالى فاستمعوا، فإنه إنَّما يأمرُكم بخيرٍ، وينهاكُم عن شَرّ، فحيثُ لم نعلم ذلك قلنا: هو كذلك طرداً لقاعدةِ الشرعِ في رعايةِ المصالح[(٢)]، ولما وردَت السنَّةُ الصحيحةُ بالجَمْعِ بين الصلاتين، وقُدِّمَ فيه المندوبُ الذي هو وصفُ الجماعةِ على الواجبِ الذي هو الوقت، قُلنا: هذا المندوبُ أعظمُ مصلحةً من ذلك الواجب، أو مساوٍ للواجب، فخَيَّرَ الشرعُ بينهما، وجعلَ له اختيارَ أحدِهما، فاندفع السؤال حينئذٍ[(٣)].

---

(١) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستُدرك من المطبوع.

(٢) قولهُ: «إذا تقرَّر هذا... إلى قوله: رعاية المصالح» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لم يتقرَّرْ ما قال، ولا أقامَ عليه حُجَّةً، ولا يصحُّ بناءً على قاعدةِ رعايةِ المصالح، فإنه إذا كانت المصلحةُ في أمرٍ ما أعظمَ منها في أمرٍ آخرَ، وبلغ إلى حَدِّ مصالحِ الواجبات، فالذي يُناسبُ رعايةَ المصالحِ أنْ يكونَ الأعظمُ مصلحةً على الوجه المذكور واجباً، والأدنى مصلحةً مندوباً، أما أنْ يكونَ الأعظمُ مصلحةً مندوباً، ويكونَ الأدنى مصلحةً واجباً، فليس بمناسبٍ لرعايةِ المصالحِ بوَجْه.

(٣) قوله: «ولمَّا وردت... إلى قوله: فاندفع السؤال حينئذٍ» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لم يُقَدَّم المندوبُ على الواجب، ولا يصحُّ على قاعدةِ مراعاة المصالح أن يكون أعظمَ مصلحةً من الواجب، والله أعلم.

الفرقُ السادسُ والثمانون

بين قاعدةِ ما يكثُرُ الثوابُ فيه والعقابُ
وبين قاعدةِ ما يقلُّ الثوابُ فيه والعقاب[1]

اعلم أنّ الأصلَ في كَثْرةِ الثوابِ وقِلَّتَه، وكَثْرةِ العقابِ وقِلّته، أنْ يتبعا كَثْرةَ المصلحةِ في الفعلِ وقِلَّتِها، كتفضيلِ التصدُّقِ بالدينارِ على التصدُّقِ بالدرهم، وإنقاذِ الغريقِ من بني آدمَ مع إنقاذِ الغريقِ من الحيوانِ البهيم، وإِثْمِ الأَذِيَّةِ في الأعراضِ والنفوسِ أعظمُ من الأَذِيَّةِ في الأموالِ، وهذا هو غالبُ الشريعة[2].

وقد يستوي الفِعلانِ في المصلحةِ والمَفْسدةِ من كُلِّ وَجْه، ويوجبُ الله تعالى أحدَهُما دونَ الآخَرِ، كتكبيرةِ الإحرامِ مع غيرِها من التكبيرات، وسَجْدةِ التلاوة مع سجدةِ الصلاة، وسجدةِ النافلة مع سجدةِ الفريضة، وكذلك الركوعُ فيهما[3]، بل قد تُتْرَكُ هذه القاعدةُ وتُعْكَسُ؛ بأنْ يصيرَ

---

(١) انظر «الذخيرة» ٢/ ٣٣ حيث لخَّص القرافيُّ جوهر هذا الفرق هناك.

(٢) علَّق ابن الشاط على كلام القرافيِّ من بداية الفرق. . . إلى قوله: «غالب الشريعة» بقوله: إنْ أراد أنّ ذلك أَمرٌ يُدْرَكُ بالعقلِ، ويلزَمُ فيه، فليس ما قاله بصحيح، فإنَّ تَرتُّبَ الثوابِ والعقابِ على الأعمالِ لا مجالَ للعقلِ فيه، فإنه من بابِ وقوعِ أَحدِ الجائزَيْن. وإن أرادَ أنَّ ذلك أمرٌ يُدْركُ شَرْعاً، ويلزَمُ فيه، فما قاله صحيحٌ، لكن ليس ذلك على الإطلاق، بل ذلك إذا وقعت المساواةُ من كلِّ وجهٍ، ولم يقلَّ التفاوتُ إلا في المصلحةِ خاصّةً.

(٣) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله لا يصحُّ على قاعدةِ مُراعاةِ المصالح، وأنها إذا بلغَتْ إلى حَدِّها في الكثيرة لزمَ الوجوبُ، وإذا لم تبلُغْ فلا بُدَّ من الثواب، وعلى ذلك يلزَمُ إذا تساوت أنْ يلزمَ الوجوبُ في المتساويَيْن إن بلغَتْ مصلحتُهما إلى =

الأَقلُّ أكثرَ ثواباً كتفضيلِ القَصْرِ على الإتمامِ مع اشتمالِ الإتمامِ على مزيدِ الخُشوعِ والإجلالِ، وأنواعِ التقرُّبِ، وكتفضيلِ الصُّبْحِ على سائرِ الصلواتِ عندنا بناءً على أنها الصلاةُ الوسطى، وكتفضيلِ العصرِ على رأيِ أبي حنيفةَ مع تقصيرِ القراءةِ فيها بالنسبةِ إلى الظهر، وكتفصيلِ ركعةِ الوِتْرِ على ركعتي الفجر(١)، ومن ذلك ما ورد في الحديثِ الصحيح أنّ النبيَّ عليه السلام قال: «مَنْ قتل الوَزَغَةَ في الضربةِ الأولى فله مِئةُ حَسَنةٍ،/ ومَنْ قَتَلها في الثانيةِ فله سَبْعون حسنةً»(٢) فكُلَّما كَثُرَ الفِعْلُ كان ١٥٠/ب
الثوابُ أَقلَّ، وسببُ ذلك: أنّ تكرارَ الفعلِ والضَّرباتِ في القَتْلِ يدلُّ على قِلَّةِ اهتمامِ الفاعلِ بأمرِ صاحبِ الشرع، إذْ لو قَوِيَ عَزْمُه واشتدَّتْ حَمِيَّتُه، لقتلَها في الضربةِ الأولى، فإنه حيوانٌ لطيفٌ لا يحتاجُ إلى كَثْرةِ مُؤْنةٍ في الضَّرْب، فحيثُ لم يقتُلْها في الضربةِ الأولى دلَّ ذلك على ضَعْفِ عَزْمِه(٣)، فلذلك ينقصُ أَجرُه عن المئةِ إلى السبعين، والأصلُ هو ما تقدَّم

= رُتْبةِ الواجبات، أو الندبِ فيهما إنْ لم تبلُغْ إلى تلك الرتبة، وما أورده من الأمثلة لا نُسَلِّمُ فيها المساواةَ، [إذ] لم يأتِ على دعوةِ المساواةِ فيها بحُجَّةٍ غَيْرَ ما سبق إلى الوَهمِ بذلك بسببِ المساواةِ في الصُّورةِ والمقدارِ، وذلك لا دليلَ فيه.

(١) جمهرة هذا الكلام مستفادٌ من «القواعد الكبرى» ١/ ٥٣-٥٤ لابن عبد السلام.

(٢) أخرجه مسلم (٢٢٤٠) (١٤٧) من حديث أبي هريرة، ولفظُه: «مَنْ قَتَل وَزَغاً في أولِ ضَرْبةٍ كُتبت له مئة حسنة، وفي الثانية دون ذلك، وفي الثالثة دون ذلك» وهو في «سنن ابن ماجه» (٣٢٢٩)، و«سنن أبي داود» (٥٢٦٣) بلفظٍ مختلف.

(٣) قال القاضي عياض في «إكمال المعلم» ٧/ ١٧٤: وأَما تَخْصيصُها ـ يعني الوزَغَةَ ـ في تكثيرِ الأَجْرِ لمن قتلها في المرَّةِ الأولى، وتضعيفُه على مَنْ ضربَها ولم يقتُلْها إلّا في الثانية أو في الثالثةِ، فمن أسرارِ الحكمةِ والتكليف، وأكثر ما جاءت مضاعفةُ الأُجورِ على تكثير العملِ ومعاودتهِ وتكراره، وهذا بعكْسهِ، ولعلَّ السرَّ في ذلك، الحضُّ على المبادرةِ لقَتْلِها، والجدِّ فيه، وتركِ التواني حتى تفوتَ سليمةً، والله أعلم. =

أنّ قاعدةَ كثرةِ الثوابِ كثرةُ الفعل، وقاعدةَ قِلّةِ الثوابِ قلّةُ الفِعْل، فإنَّ كثرةَ الأفعالِ في القُرُباتِ تستلزمُ كَثْرةَ المصالح غالباً، ولله تعالى أنْ يفعلَ ما يشاء، ويُحكِمَ ما يريد، لا رادَّ لحُكْمِه، ولا مُعقِّبَ لصُنْعِه[1].

* * *

= وذكر الدَّميريُّ في «حياة الحيوان الكبرى» ٢/ ٣٨١: أنَّ عزَّ الدين بن عبد السلام علّلَ كثرةَ الحسناتِ في الأولى بأنه إحسانٌ في القتلِ، فيدخلُ تحت قوله ﷺ: «إذا قتلتُم فأحسنوا القِتْلَةَ»، أو أنه مبادرةٌ إلى الخيرِ فيدخلُ تحت قوله تعالى: ﴿فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ﴾ [البقرة: ١٤٨].

(١) قوله: «بل قد تُتركُ هذه القاعدة. . . إلى آخرِ كلامه في هذا الفرق» علّق عليه ابنُ الشاط بقوله: قد اعترف بأنَّها قاعدةٌ غيرُ مُطَّردةٍ، وأنَّ الأمرَ في ذلكَ إلى الله تعالى يُفَضِّلُ ما شاءَ على ما شاء، وهذا هو الصحيح لا ما سواه، والله أعلم.

الفرقُ السابعُ والثمانون

بين قاعدةِ ما يثبتُ في الذِّمَم، وبين قاعدةِ ما لا يثبتُ فيها[1]

اعلَمْ أنَّ المُعيَّناتِ المُشَخَّصاتِ في الخارجِ المَرْئيَّةَ بالحسِّ لا تثبتُ في الذِّمَم، ولذلك إنَّ من اشترى سِلْعةً مُعيَّنةً فاستحقَّت انفسخَ العقد، ولو ورَدَ العَقْدُ على ما في الذمَّةِ كما في السَّلَمِ، فأعطاه ذلك وعَيَّنه، فظهرَ ذلك المُعَيَّنُ مُسْتَحقّاً رجعَ إلى غيرِه، لأنه تبيَّن أنَّ ما في الذمةِ لم يخرُجْ منها، وكذلك إذا استأجرَ دابّةً معيَّنةً للحَملِ، أو غيرِه، فاستحقَّتْ، أو ماتت انفسخَ العقد، ولو استأجرَ منه حَمْلَ هذا المتاعِ من غير تعيينِ دابةٍ، أَو على أنْ يُرْكِبَهُ إلى مكَّةَ من غيرِ تعيينِ مركوبٍ مُعيَّنٍ، فعيَّنَ له لجميعِ ذلك دابّةً للحَمْلِ، أو لرُكوبهِ، فَعَطِبَتْ، أو استحقّت رجع فطالبَه بغيرِها، لأنَّ المعقودَ عليه غيرُ مُعَيَّنٍ بل في الذمةِ، فيجبُ عليه الخروجُ منه بكُلِّ معيَّنٍ شاءَ.

ويظهرُ أثَرُ ذلك في قاعدةٍ أُخرى؛ فإنَّ المطلوبَ متى كان في الذمةِ، فإنّ لمَنْ هو عليه أنْ يتخيَّرَ بين الأمثال، ويُعْطِىٰ أيَّ مِثْلٍ شاء، ولو عقد على مُعيَّنٍ من تلك الأمثالِ، لم يكُنْ له الانتقالُ عنه إلى غيرِه؛ فلو اكتالَ رِطلَ زيتٍ من خابيةٍ، وعقد عليه لم يكُنْ له أن يُعْطِىٰ غيرَه من الخابية، وكذلك إذا فرَّقَ صُبْرَتَه[2] صِيعاناً، فعَقَد على صاعٍ منها بعَيْنهِ لم يكن له الانتقالُ عنه إلى غيرِه من تلك الأمثال، ولو كان في الذمَّةِ لكان له

---

(١) قد لخَّص القرافيُّ هذا الفرق في «الذخيرة» ٢/ ٣٨ تحت قاعدة: المعيَّناتُ لا تثبتُ في الذِّمَم.

(٢) بضم الصاد وسكون الباء: ما جُمع من الطعامِ بلا كيلٍ ووزن.

الخروجُ عنه بأيِّ مِثْلٍ شاءَ من تلك الأمثال، فهذا أيضاً يوضِّحُ لك أنّ المُعيَّناتِ لا تثبتُ في الذِّمَمِ، وأنَّ ما في الذمَمِ لا يكونُ معيَّناً، بل يتعلَّقُ الحكمُ فيه بالأُمور الكُلِّيةِ، والأجناس المُشْتَركة، فيقبلُ ما لا يتعيَّنُ منها البدلَ،/ والمُعَيَّنُ لا يقبلُ البَدَلَ، والجَمْعُ بينهما مُحال[١]. ١٥١/أ

وهذا الفرقُ بين هاتَيْن القاعدتَيْن يظهَرُ أثرُه في المعاملاتِ، والصلواتِ، والزكواتِ، فلا ينتقلُ الأداءُ إلى الذمَّةِ إلا إذا خرجَ وقتُه، لأنه مُعيَّنٌ بوقتِهِ، والقضاءُ ليس له وقتٌ مُعيَّنٌ يتعيَّنُ حُكْمُه[٢] بخروجِهِ، فهو في الذمَّةِ[٣]، والقاعدةُ أنَّ مِنْ شرطِ الانتقالِ إلى الذمَّةِ تعذُّرَ المُعيَّنِ، كالزكاةِ مثلاً ما دامتْ مُعيَّنةً بوجودِ نِصابِها لا تكونُ في الذمَّةِ، فإذا تلِفَ النِّصابُ بعُذْرٍ لا يضمَنُ نصيبَ الفقراء، ولا ينتقلُ الواجبُ إلى الذمَّة، وكذلك الصلاةُ إذا تعذَّر فيها الأداءُ بخروجِ وقتِها لعُذْرٍ، لا يجبُ القضاءُ، وإنْ خرجَ لغيرِ عُذْرٍ ترتَّبَتْ في الذمَّةِ، ووجَبَ القضاء[٤]، ولا

---

(١) علَّق ابن الشاط على كلام القرافي من بداية الفرق... إلى قوله: «والجَمْعُ بينهما مُحالٌ» بقوله: ما قاله في ذلك صحيحٌ ما عدا قَوْله: «بل يتعلَّقُ الحُكْمُ فيه بالأمورِ الكُلِّية، والأجناسِ المُشْتركة» فإنه إنْ أراد أنَّ الحُكْمَ يتعلَّقُ بالأمورِ الكُلية من حيث هي كُلّيةٌ، فليس ذلك بصحيح، وإن أراد أنَّ الحكْمَ يتعلَّقُ بالأمورِ الكليةِ أي: بواحدٍ غيرِ مُعيَّنٍ منها، فذلك صحيحٌ وقد سبق التنبيهُ على مثل هذا.

(٢) في المطبوع: حَدُّه.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله هنا ليس بصحيح، فإنه لا فَرْقَ بين الأداءِ والقضاءِ في كَوْنِ كُلِّ واحدٍ منهما في الذمَّةِ، فإنَّ الأفعالَ لا تتعيَّنُ إلا بالوقوع، وكلُّ فِعْلٍ لم يقَعْ لا يصحُّ أنْ يكون مُعَيَّناً، وما قاله مِنْ أنَّ الفعلَ الموقَّتَ مُعَيَّنٌ بوَقْتهِ لا يُفيدُه المقصودَ، فإنه وإنْ كان مُعيَّناً بوقتهِ أي: وَقْتُه مُعَيَّنٌ فهو غيرُ مُعَيّن بمكانهِ، وسائرِ أحواله.

(٤) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: تسويتُه بين الصلاةِ والزكاةِ ليست بصحيحةٍ، فإنّ الزكاةَ حقٌّ واجبٌ في المالِ المعيَّنِ، فالحقُّ مُتَعيِّنٌ، بمعنى أنه جزءٌ لمُعيَّنٍ، وأما الصلاةُ فليست كذلك فإنها فِعْلٌ، والأفعالُ لا تعيُّنَ لها ما لم تقَعْ.

يُعتبرُ في القضاءِ التمكُّنُ من الإيقاع أوَّل الوقتِ خلافاً للشافعي رحمه الله، كما لا يُعْتبرُ في ضمانِ الزكاةِ تأَخُّرُ الجائحةِ[1] عن الزرع، أو الثمرةِ بعد زمن الوجوب، وكما لو باع صاعاً من صُبْرَةٍ وتمكَّن من كَيْلها، ثم تَلِفَت الصُّبْرةُ من غيرِ البائع، فإنه لا يُخاطَبُ بالتوفيةِ من جهةٍ أخرى، ولا ينتقلُ الصاعُ للذمَّةِ، ولذلك أجمَعْنا في المسافرِ يُقيمُ، والمقيمِ يُسافرُ على اعتبارِ آخرِ الوقت، وهذا الفرقُ قد خالفْناه أَيُّها المالكيةُ في صورتَيْن:

إحداهما في النقدَيْن عندنا لا يتعيَّن بالتعيين، وإنما تقعُ المعاملةُ بهما على الذِّمَم، وإنْ عُيِّنَتْ، إلا أنْ تختصَّ بأمرٍ يتعلَّقُ به الغرضُ كشُبْهةٍ في أحدِهما، أو سِكّةٍ رائجةٍ دون النقدِ الآخر، ولو غصب غاصبٌ ديناراً مُعيَّناً، فله أنْ يُعطيَ غيرَه مِثْلَه في المحلِّ، ويمنَعَ ربَّه من أَخْذِ ذلك المُعيَّنِ المغصوب[2]، وعلَّل ذلك أصحابُنا بأنَّ خُصوصاتِ الدنانيرِ والدراهمِ لا تتعلَّقُ بها الأغراضُ، فسقطَ اعتبارُها في نظرِ الشرع، فإنَّ صاحبَ الشرعِ إنما يَعتبرُ ما فيه نظرٌ صحيح، ولزِمَهم على ذلك سؤالان:

أحدُهما: يلزَمُ أنَّ أعيانَ الدنانيرِ والدراهمِ لا تُمْلَكُ أيضاً، لأَجْلِ أنَّ للغاصبِ المَنْعَ من المُعيَّن، وكذلك المُشْتري في العقودِ، ولو كانت الخصوصاتُ مملوكةً، لكان لصاحبِ المُعَيَّنِ المطالبةُ بمُلْكهِ، وأَخْذُ المُعيَّنَ من الغاصبِ والمُشتري، فلا يكونُ المملوكُ عندهم إلا الجنسَ الكُليَّ دون الشخصيِّ، ومتى شُخِّصَ من الجنسِ شيءٌ لا يُمْلكُ خصوصُه البتَّة، وهو أمرٌ شنيع.

---

(١) وهي الآفةُ تجوحُ المالَ إذا أهلكَتْه.

(٢) قال ابن قدامة في كتاب الغصب من «المغني» ٧/ ٣٦٢: وما تتماثَلُ أجزاؤه، وتتقاربُ صفاتُه، كالدراهمِ والدنانير والحبوبِ والأدهانِ، ضُمِنَ بمِثْلهِ بغيرِ خلاف.

وثانيهما: أنا اتفقنا على أنَّ الصِّيعانَ المستويةَ، والأَرطالَ المستويةَ من الزيتِ تُمْلَكُ أعيانُها، وإنما تُعَيَّنُ بالتعيينِ مع أنَّ الأغراضَ/ مستويةٌ في تلك الأفرادِ، فهي نَقْضٌ عليهم ولهم. ١٥١/ب

الجوابُ عن الأول بالتزامِهِ، والشناعةُ لا عِبْرَةَ بها من غيرِ دليلٍ شرعيٍّ، وقد تمسَّكوا بدليلٍ صحيح، وهو أنَّ الشرعَ لا يعتبرُ ما لا غَرَضَ فيه، وهذا كلامٌ حَقٌّ.

وعن الثاني: الفَرْقُ بين النقدَيْن وغيرِهما، بأنهما وسائلُ لتحصيل الأغراضِ من السِّلَع، والمقاصدُ إنَّما هي السلعُ، وإذا كانت السلعُ مقاصدَ، وقعت المُشاحناتُ في تعييناتِها بخلافِ الوسائلِ اجتمع فيها أمران: أحدُهما: أنها وسائلُ، والثاني: عَدَمُ تعلُّق الأغراض، بخلافِ المقاصدِ فيها حَيْثيةٌ واحدةٌ، فظهر الفرقُ، واندفَعَ النقض[1].

---

(١) قولهُ: «ولا يُعتبرُ في القضاء... إلى قوله: واندفع النقض» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: السؤالان واردان، والجوابُ عنهما ليس بصحيح.
أما الأولُ فلا خفاءَ بُبْطلانه، وكيف يسوغُ لعاقلٍ التزامُ ما لا يصحُّ ولا يُعْقَلُ؟ وما يشكُّ أَحدٌ في أنّ مَنْ ملك ديناراً ملكَ عَيْنَه، وكيف يصحُّ أنْ يملك الجنسَ الكليَّ، وهو ذهنيٌّ عند مُثْبتيه، ثم على قولِ نافيهِ يلزمُ أنَّ من ملك ديناراً لم يملكْ عَيْنَه ولا جِنسَه لبُطلانِ القول به؟ فيلزمُ أنّ من ملك ديناراً، أو غيرَه من النقود لم يملكْ شيئاً على هذا القول أو يقع الشكُّ في أنه مَلَكَه، أو لم يملِكْه عند من يشكُّ في الأجناسِ، وهذا كلُّه خروجٌ عن المعقول لا شكَّ فيه.
وأما الثاني فلا أثرَ للفرقِ لاحتمالِ أن يكونَ لصاحبِ ذلك المعيَّنِ غرضٌ فيه، فإنْ لم يكن ذلك الغرضُ من الأغراض المعتادةِ، فالصحيحُ تعيُّنُ النقدَيْن بالتعيينِ، ولزومُ رَدِّ المغصوبِ منهما بعَيْنه إلَّا أن يفوتَ، فيلزَمُ البَدَلُ والله أعلم.

الصورةُ الثانية التي خالفَ فيها المالكيةُ الفَرْقَ: إذا كان له على رجلٍ دَيْنٌ، فأخذَ منه ما يتأخر قبضُه كدارٍ يسكنُها، أو ثمرةٍ يتأخَّرُ جُذاذُها، أو عَبْدٍ يستخدمُه، ونحوِ ذلك، قال ابن القاسم: لا يجوزُ ذلك، لأنه فسخُ دَيْنٍ في دَيْنٍ، لأنّ هذه الأمورَ لما كان يتأخَّرُ قبضُها أشبهَت الدينَ، وفيها مفسدةُ الدَّيْنِ من جهة أنّ فيها المطالبةَ، وقال أشهبُ: يجوزُ ذلك، وليس هذا فسخَ دَيْنٍ في دَيْنٍ، بل دَيْنٌ في مُعيَّن، وعلى هذا المذهبِ يطَّردُ الفرقُ، إنما تتحقَّقُ مخالفتُه في القول الأول[1].

* * *

---

(١) صحَّح ابن الشاط كلام القرافيِّ في الصورة الثانية، وصحَّحه كلامَه في الفرقِ الثامن والثمانين.

الفرقُ الثامنُ والثمانون

بين قاعـدةِ وجودِ السببِ الشرعيِّ سالماً عن المعارض من غير تخيير، فيترتَّبُ عليه مُسَبَّبُهُ، وبين قاعدةِ وجودِ السببِ الشرعيِّ سالماً عن المعارض مع التخييرِ، فلا يترتَّبُ عليه مُسَبَّبُهُ، ولم يُمَيَّزْ أحدُهما عـن الآخَر إلا بالتخييرِ وعَدَمِهِ، مـع اشتـراكِهمـا فـي الـوجـودِ والسـلامـةِ عـن المُعـارض(١)

وهذا الفرقُ بين هاتَيْن القاعدتَيْن فيه صُعوبةٌ وغُموض، ويظهَرُ لك الغموضُ والصعوبةُ بما ورد على المالكيةِ لمَّا خالفوا الشافعيةَ، فقالوا: المُعْتَبرُ من الأوقاتِ في الصلوات أواخرُها دون أوائلها، فإنْ وُجِدَ العُذْرُ المُسْقِطُ للصلاةِ آخِرَ الوقتِ، سقطَت الصلاةُ التي لم تكُنْ فُعِلَتْ قَبْلَ طَرَيانِ العُذْرِ، ولا عِبْرةَ بما وُجِدَ من الوقتِ في أَوله، أو وَسَطهِ سالماً من العذر، وكذلك إذا ذهبَ العُذْرُ آخِرَ الوقتِ فطهُرَت الحائضُ حينئذٍ، وجبَت الصلاةُ، ولا عِبرةَ بوجودِ العُذْرِ أَوَّلَ الوقتِ، أو وَسَطه(٢).

والشافعيةُ سَلَّموا القسمَ الثاني، وإنَّما نازعوا في الأولِ، فقالوا: أجمَعْتُم معنا على أنَّ الوجوبَ في الصلاةِ وجوبٌ مُوسَّعٌ مُتعلِّقٌ بالقَدْرِ المُشْتَركِ بين أجزاءِ القامة، وإذا وُجدَ أَوَّلُ الوقتِ فقد وُجِدَ/ القَدْرُ ١٥٢/أ
المُشْتركُ في ضِمْنهِ، وهو مُتَعلَّقُ الوجوبِ وسَبَبُه، فإذا لم يكن عُذْرٌ في

---

(١) انظر «الذخيرة» ٢/ ٢٢ حيث ذكر القرافيُّ قاعدة الواجب المخيَّر والموسَّع والكفاية، وكَوْنها مشتركةً في أنَّ الوجوب متعلّق بأحد الأمرين.

(٢) انظر بَسْطَ هذه المسألة في «الإشراف على نكت مسائل الخلاف» ١/ ٢٠٩ للقاضي عبد الوهاب المالكي.

أَولِ الوقتِ كالحيضِ وغيرِه، وقد وُجِدَ السببُ الموجِبُ للصلاةِ أوَّلَ الوقتِ سالِماً عن المعارض، فيترتَّبُ عليه الوجوب، فإذا حاضَتْ بعد ذلك حاضَتْ بعد ترتُّب الوجوب عليها، فتَقْضي بعد زوالِ العُذْر، وانقضاءِ مُدَّةِ الحيض، وأنتم إذا قلتم: لا يجبُ عليها بذلك شيء، بل إنَّما يُعتبرُ آخرُ الوقتِ في طَرَيانِ العُذْر وزوالِه، فهذا من مالكٍ رحمه الله يقتضي أنه يعتقدُ أنّ الوجوبَ متعلِّقٌ بآخرِ الوقت كما قاله الحنفية[١]، والمالكيةُ لا تساعِدُ على ذلك، فيبقى مذهبُ مالكٍ مُشْكِلاً جدّاً، أما مذهبُ الشافعيِّ في اعتبارِهِ السببَ المُوجِبَ السالمَ عن المُعارِضِ، فهو القياس، وجَرى على أَصْلهِ في الواجبِ الموسَّع، أما مالكٌ فلا.

والجوابُ عن هذا السؤالِ مبنيٌّ على معرفةِ الفرقِ بين هاتَيْن القاعدتين، وذلك أنَّ السببَ السالمَ عن المُعارِضِ إذا لم يكُنْ فيه تخييرٌ هو الذي يلزَمُ فيه ما قاله الشافعيُّ، أما مع التخييرِ، فلا، لسببِ ما نذكرُه من الفَرْقِ ونُوضِّحُه بذِكْرِ نظائرَ في الشريعة.

أحدُها: أنه إذا باعَ صاعاً من صُبْرَةٍ، فله بَيْعُ بقيةِ الصِّيعان وهِبَتُها[٢] من غيرِ المُشْتري، فلو فعل ذلك، وبقي صاعٌ، وتلِفَ بآفةٍ سماويةٍ، انفسخَ العَقْدُ، ولم يُنْقَل الصاعُ للذمَّةِ، كما لو تلِفَت الصُّبْرةُ كلُّها بآفةٍ سَماوية، والسببُ في ذلك أنَّ العَقْدَ تعلَّقَ بالقَدْرِ المُشْتَركِ بين صِيعانِ الصُّبْرَةِ، وهو مُطلقُ الصَّاع، فتُصرِّفَ بمُقتضى التخييرِ فيما عدا الصاعَ الواحدَ، وأتت الجائحةُ على ذلك الصاع، فكان التخييرُ في غيرِه، مع [أنَّ] الآفةَ فيه كالآفةِ في الجميعِ، كذلك أَجزاءُ الوقتِ كالصِّيعانِ، يجبُ منها واحدٌ فقط، فإذا تصرَّفت المرأةُ في ضَياعِ ما عدا الآخَرَ منها

---

(١) انظر «فتح باب العناية» ١/١٨٦ للمُلاّ علي القاري.

(٢) في المطبوع: وبقيتها.

بالإتلافِ، ثم طرأَ العُذْرُ في آخرِها، قام ذلك مقامَ وجودِ العُذْرِ في جميعِها، ولو وُجِدَ العُذْرُ في جميعِها، سقطت الصلاة، وكذلك إذا وُجِدَ ما يقومُ مَقامَه وهو التخييرُ مع العُذْرِ في الأخير، وبالتخييرِ حصلَ الفَرْقُ بين سببِ الوجوبِ الذي هو القَدْرُ المُشْتَرَكُ بين أجزاءِ القامة، فإذا وُجِدَ أوّلًا سالماً عن المُعارِضِ، فأتْلَفه المُكَلَّفُ بالضياعِ لا يقضي الصلاة، وبين رؤيةِ الهلال، فإنه سببُ الوجوب، فإذا وُجِدَ سالِماً عن/ المعارِضِ ١٥٢/ب ترتَّبَ عليه الوجوب، والسرُّ في ذلك التخييرُ وعَدَمُه، ولولا التخييرُ لكان للمشتري في الصِّيعان أنْ يقول: العَقْدُ اقتضى مُطْلَقَ الصاع، وقد وُجِدَ في صاعٍ من الصِّيعان التي تعدَّيْتَ عليها أَيُّها البائعُ، ومَنْ تَعدَّى على المَبيعِ ضَمِنَه، فيلزَمُك أيها البائعُ الضمانُ.

ولمَّا كان من حُجَّتِهِ أنْ يقول: إنَّ تَسَلُّطي بالتخييرِ بين صِيعانِ الصُّبْرَةِ في تَوْفيته ينفي عني العدوانَ فيما تعدَّيْتُ فيه، فلا أَضْمَنُ، كان للمرأةِ أيضاً أنْ تقولَ: إنَّ تسلُّطي على أَولِ الوقتِ بالتخييرِ بين أجزاءِ القامةِ في إيقاع الصلاة ينفي عني وجوبَ الصلاةِ؛ فإني جُعِلَ لي أنّ أُؤخِّرَ وأُعَيِّنَ المُشْتَرَكَ في الجزءِ الأخير، فلما عيَّنْتُه تَلِفَ بالحيضِ كما تلِفَ الصاعُ بالآفة[1]، وما سِرُّ ذلك إلا التخيير.

وثانيها: لو وجبَ عليه عِتْقُ رَقَبةٍ في الكفارة، وعنده رقابٌ، فله أن يتصرَّفَ فيما عدا الواحدَ بالعتقِ وغيرِه، فإذا فعل ذلك، ولم يَبْقَ إلا رَقَبةٌ فماتَتْ، أو تعيَّبَتْ، سقط عنه الأمرُ بالعِتْق، وجازَ له الانتقالُ إلى الصيام، ولا نقول: تعيَّنَتْ عليه رقبةٌ في ذِمَّته لا بُدَّ منها، بل يسقطُ التكليفُ بالرقبةِ بالكُلِّية، فيكونُ التخييرُ مع الآفةِ في الأخيرِ يقومُ مقامَ حصولِ الآفةِ في جميعِ الرقاب ابتداءً.

---

(١) في الأصل: بالتلفِ.

وثالثها: لو كان عند عِدَّةُ ثيابٍ للسُّتْرةِ في الصلاة، فله أنْ يتصرَّفَ فيما عدا الواحدَ منها، فإذا وهب، أو باع وخَلَّىٰ واحداً منها، فطرأت عليه الآفةُ المانعةُ له من أنْ يُصلِّيَ فيه، صلَّى عُرْياناً من غيرِ إثم، ويسقطُ التكليفُ بالكُلِّية، فظهر بذلك أنّ التصرُّفَ بالتخييرِ مع العُذْرِ في الأخير يقومُ مَقامَ العُذْرِ في الجميع، فكذلك آخِرُ الوقتِ.

ورابعُها: لو كان عنده قَدْرُ كِفايتهِ من الماءِ لطهارتهِ مراراً، فالواجبُ عليه القَدْرُ المُشْتَركُ بين تلك المقادير، كما تقدَّم أنّ الواجبَ القَدْرُ المُشْتَرِكُ بين الثيابِ والرقاب، فله هِبَةُ ما عدا كفايتَه، فإذا تصرَّفَ فيه بالهبةِ بمُقْتضى التخيير، ثم تلِفَ الماءُ الآخَرُ الذي استبقاه، سقط التكليفُ بالوضوءِ بالكُلِّية من غيرِ إثمٍ، وقام التصرُّفُ بالتخييرِ مع الآفةِ في الأخيرِ مَقامَ حُصول العُذْرِ في الجميعِ في عدمِ الإثمِ وسقوطِ التكليف/ ، ١٥٣/أ
كذلك ههنا: يقومُ التصرُّفُ في الأوقاتِ الأُوَلِ بالتخييرِ مع حصولِ العُذْرِ في الأخيرِ مَقامَ حصولِ العُذْرِ في جميعها.

وخامسُها: لو كان عنده صِيعان من الطعام لزكاةِ الفِطْر، فإنّ الواجبَ عليه القَدْرُ المُشْتَركُ بينها، وهو مُطْلَقُ الصاع، وهو مُخَيَّرٌ بينها، فله التصرُّفُ فيما عدا الصاعَ الواحدَ؛ فإذا باعه، أو وَهَبه، وترك صاعاً واحداً، فلم يتمكَّنْ من إخراجهِ حتى تَلِفَ من غيرِ سببٍ مِنْ قِبَلهِ، فإنه تسقطُ عنه زكاةُ الفِطْر إذا قلنا بأنها تجبُ وجوباً مُوسَّعاً من غروبِ الشمس من رمضانَ إلى غُروبِها من يوم الفِطْرِ، وأَشْبَهَ مَنْ جاءه وقتُ الوجوبِ، وليس عنده طعامٌ البتَّة.

وبالجُمْلةِ، فإذا استقرَيْتَ الشريعةَ، تجد فيها صُوَراً كثيرةً، الخطابُ فيها مُتعلِّقٌ بالقَدْرِ المُشْتَرِكِ بين أفرادِ ذلك الجنس، ويقومُ التخييرُ بين تلك الأفراد، والتصرُّفُ في البعضِ بالإتلافِ بمُقْتضى التخييرِ في الجميعِ

مَقامَ التلفِ في الجميع، فكذلك صُورةُ النزاع، فعُلِمَ بهذه النظائرِ: أنّ الفَرْقَ في الشرعِ واقعٌ بين وجودِ السببِ سالماً عن المُعارِض مع التخييرِ، وبين وجودِه مع عدمِ التخييرِ، فلا يُعْتَقَدُ أنّ سببَ الوجوبِ متى وُجِدَ سالماً عن المعارضِ، ترتَّبَ عليه الوجوبُ، بل ذلك مشروطٌ بعَدَمِ التخييرِ بين أفرادِه كما قُلْناه في رؤيةِ الهلال وغيرِه، وظهر أنه لا فَرْقَ بين قيامِ المُعارضِ في جميعِ صُوَرِ السبب، وبين قيامِه في بعضِ صُوَرِه إذا كانَ التخييرُ في البعضِ الآخَر، فتأمَّلْ هذا الفرقَ فهو دقيقٌ، وهو عُمْدَةُ المذهبِ في هذا المَوْضِع.

* * *

الفرقُ التاسعُ والثمانون

بين قاعدةِ استلزامِ إيجابِ المجموعِ لوجوبِ كُلِّ واحـدٍ من أجزائه وبين قاعدةِ الأمرِ الأَوَّلِ لا يوجبُ القضاءَ وإنْ كان الفعلُ في القضاءِ جُزْءَ الوقتِ الأَول، والجزءُ الآخَرُ خُصوصَ الوقت

هاتانِ القاعدتانِ ملتبستان جداً بسببِ أنّ الأمرَ بالعبادةِ في وقتٍ مُعيَّنٍ أَمرٌ بالعبادة، وبكَوْنِها في وقتٍ مُعيَّن، وهو أمرٌ بمجموعِ الفِعْلِ وتخصيصهِ بالزمان، فإذا ذهب أَحدُ الجُزْءَيْنِ، وهو تخصيصُه بعَيْنِ ذلك الزمانِ، ينبغي أنْ يبقى الفعلُ واجباً بالأَمرِ الأولِ، لأنّ القاعدةَ: أنّ إيجابَ المركَّبِ يقتضي إيجابَ مُفرداتهِ[1]، فلا بُدَّ من الفرقِ بين هذه القاعدة

---

(١) علَّق ابنُ الشاط على كلام القرافيِّ من بدايةالفرق إلى قوله: «يقتضي إيجاب مفرداته» بقوله: ما قاله من استلزامِ إيجابِ المجموعِ لوجوبِ كُلِّ واحدٍ من أجزائهِ، إن أرادَ أنَّ إيجابَ المجموعِ يستلزمُ إيجابَ كُلِّ واحدٍ من الأجزاءِ مجموعاً مع غيرِه منها، فذلك صحيحٌ. وإنْ أرادَ أنَّ إيجابَ المجموعِ يستلزمُ إيجابَ كلِّ جزءٍ مطلقاً مجموعاً مع غيرِه، وغَيْرَ مجموعٍ، فذلك غَيْرُ مُسَلَّم وغيرُ صحيح. وما قاله من أنّ الأمرَ بالعبادةِ في وقتٍ معيَّنٍ أمرٌ بالعبادة وبكَوْنِها في وقت معين، وأنه إذا ذهبَ أَحدُ الجزءَيْن، وهو تخصيصُه بعَيْنِ ذلك الزمان يبقى الفعلُ واجباً، ليس بصحيحٍ، فإنَّ الفعلَ المعيَّنَ زمانُه لا يصحُّ انفكاكُه عن ذلك الزمان، ومتى قُدِّرَ انفكاكُه عنه، فليس هو ذلك الفعلَ، وليس الزمانُ بالنسبة إلى الفعلِ المُوقعِ فيه كالركعةِ الأُولى مع الثانية في تصوُّرِ انفكاكِ إحدى الركعتين من الأخرى عن صلاةِ الصبحِ مثلاً، مع أنه إذا فُعِلَتْ ركعةً منفردةً لا تكونُ جُزءاً من صلاةِ الصُّبْحِ أصلاً، وإنما تكونُ جُزْءاً منها إذا فُعِلَتْ مع أُخرى بشَرْطِ استيفاءِ شروطِ صلاةِ الصُّبْحِ من نِيَّةٍ وغيرِها، وبالجملةِ في كلامه هذا في هذا الفرق ضروبٌ من الفسادِ لا يَفوهُ بمِثْلِها مُحصِّلٌ.

وقاعدةِ أنَّ الأمرَ الأَوَّلَ لا يقتضي القضاءَ، فإنه المشهورُ من مذهبِ العلماء(١).

١٥٣/ب وسِرُّ الفرقِ بين القاعدتين/ بعد اشتراكِهما في أنَّ الأَمْرَ مركَّبٌ فيهما: أنَّ تخصيصَ صاحبِ الشَّرْعِ بعضَ الأوقاتِ بأفعالٍ مُعيَّنةٍ دون بقيةِ الأوقاتِ يقتضي اختصاصَ ذلك الوقت المعيَّن بمصلحةٍ لا تُوجَدُ في غيرِ ذلك الوقت، ولولا ذلك لكان الفعلُ عامّاً في جميعِ الأوقات، ولا بُدَّ لما بعدَ الزوالِ من معنى لاحظَه صاحبُ الشرعِ لم يكُنْ موجوداً قبل الزوال طَرْداً لقاعدةِ صاحبِ الشرعِ في رعايةِ المصالح، وهكذا كُلُّ أَمرٍ تعبُّدي معناه أنَّ فيه معنىً لم نعلَمْه، لا أنه ليس فيه معنى(٢). وإذا كانت الأوقاتُ

---

(١) انظر تحرير هذه المسألة في «البحر المحيط» ٢/ ١٣١ للزركشي حيث صحَّح وجوبَ القضاءِ بأَمرٍ جديدٍ ابتداءً بعد ورود الخطاب من الشارع بفعلِ عبادةٍ في وَقْتٍ مُعيَّن فخرج ذلك الوقتُ ولم تُفْعَلْ، وأنه قولُ الجمهورِ من الأصوليين، وأن الحنابلة وأكثر الحنفية ومنهم السرخسي والجصَّاص، وعامَّةَ أصحابِ الحديث قد ذهبوا إلى أن القضاء يجبُ بالسببِ الذي وجب به الأداء، وهو الأمرُ السابق، بمعنى أنه يتضمَّنه ويستلزمه لا أنَّه عَيْنُه. انتهى. وانظر «القواعد الكبرى» ٢/ ٢٩٥ لابن عبد السلام.

وقولُ القرافي: «فلا بُدَّ من الفرق... إلى قوله: من مذهب العلماء» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لا يُحتاجُ إلى الفرقِ في مِثْلِ هذه الأمورِ، فإنَّه شيءٌ لا يلتبسُ على مُحصِّل، ويحقُّ إنْ كانَ المشهورَ من مذهب العلماء.

(٢) قولهُ: «وسِرُّ الفرقِ بين القاعدتين... إلى قوله: ليس فيه معنى» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: رعايةُ المصالحِ ليست واجبةً عقلاً، فيجوزُ عقلاً شَرْعُ أَمرٍ ما لغيرِ مصلحةٍ فيه إلا ما يترتَّبُ عليه من الثواب، فإنْ أراد بالمصالح المنافعَ على الإطلاقِ دنيويةً كانت أو أُخروية، فذلك صحيحٌ، وإنْ أراد بها المنافعَ الدنيويةَ خاصّةً، فذلك من مُجوِّزات العقلِ لا من موجباتِهِ، وقد دلَّت الدلائلُ الشرعيةُ القطعيةُ على رعايةِ مصالحِ أُمورٍ كثيرةٍ من المأمورات والمنهيات، فأَما رعايتُها في=

المُعيَّنةُ إنما خُصِّصَتْ بالعبادةِ لأجْلِ مصالحَ فيها دون غيرها، كان مُقْتضى هذا الدليلِ أنْ لا يُشْرَعَ الفعلُ في غيرِها لَعدمِ المصلحةِ في غيرِ ذلك الوقت، لأنَّ الأَمرَ الأَوَّلَ دلَّ بالالتزامِ على عدمِ المصلحةِ بدليلِ التخصيص[1]، فإذا لم يوجَدْ أَمرٌ دالٌّ على القضاء، قُلْنا: الأَصْلُ عَدَمُ مصلحةِ الفعلِ في غيرِ الوقت الذي عُيِّنَ له، ومع الأصلِ لفظُ التخصيصِ يدلُّ على عَدَمِه، فلا تُفْعَلْ تلك العبادةُ البتّة[2]، فإنْ وردَ الأَمرُ بالقضاءِ، دلَّ الأمرُ الثاني على أنَّ ما بعد ذلك الوقتِ ممَّا يقاربُ الوقْتَ الأَوَّلَ في مصلحةِ الوجوبِ، وإنْ لم يصِلْ إلى مِثْلِ مصلحتهِ؛ إذ لو وصل إليها لسُوِّي بينهما في الأَمْرِ الأولِ، وحيث لم يُسَوَّ بينهما دلَّ ذلك على التفاوُتِ بينهما[3]، فمن لاحظَ هذا الفرقَ بين القاعدتين، قال: القضاءُ إنَّما يجبُ بأمرٍ جديد، ومَنْ لاحظ التسويةَ، والمشتركَ بينهما، قال: القضاءُ بالأمرِ الأول[4]، فتأمَّلْ ذلك.

= جميعِ المأموراتِ والمنهياتِ، فلا أعلم قاطِعاً في ذلك، وليست رعايةُ الشارعِ المصالحَ بحُكْمٍ منه شرعيٍّ فيكفي فيه الظنُّ، بل ذلك أمرٌ وجوديٌّ لا بُدَّ فيه من القطع.

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله هنا ليس بمُسَلَّمٍ لعدمِ القاطعِ في رعايةِ المصالح في كلٍّ تعبُّدي.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله هنا مبنيٌّ على دعواه عمومَ رعاية المصالح ولم يثبتْ ذلك بقاطع، فليس ذلك بصحيح.

(٣) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله هنا مبنيٌّ أيضاً على تلك الدَّعوى.

(٤) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما أرى مَنْ قال: القضاءُ بأمرٍ جديدٍ، لاحظَ ذلك الفَرْقَ، بل لاحظَ أنَّ الأمرَ الموقَّتَ لا يقتضي القضاءَ، فلا بدَّ في شرعِ القضاءِ من أمرٍ جديد. وأما مَنْ قال: القضاءُ بالأَمرِ الأولِ، فلا أُراه أَيضاً يقولُ: إنه من مقتضاه لَفظاً، بل قياساً على الحقوقِ المترتِّبة في الذِّمَم، والله أعلم.

الفرقُ التسعون

بين قاعدةِ أسبابِ الصلواتِ وشروطِها يجبُ الفحصُ عنها وتفقُّدُها، وقاعدةِ أسبابِ الزكاةِ لا يجبُ الفَحْصُ عنها

اعلمْ أنّ أسبابَ التكليفِ وشُروطَه وانتفاءَ موانِعه لا يجبُ تحصيلُها إجماعاً، إنَّما الخلافُ فيما يتوقَّفُ عليه إيقاعُ الواجبِ بعد وجوبِهِ، وفيه ثلاثةُ مذاهب: ثالثُها[1]: الفرقُ بين الأسبابِ، فتجبُ دونَ غيرِها فلا تجب، أمَّا ما يتوقَّفُ عليه الوجوبُ، فلم يقُلْ أحدٌ بوجوبِ تحصيلِه، فلا يجبُ على أحدٍ أنْ يُحَصِّلَ نِصاباً حتى تجبَ عليه الزكاةُ، لأنه سَبَبُ وجوبها، ولا يُوفي الدينَ لغرض أنْ تجبَ عليه الزكاة، لأنه مانعٌ منها، ولا تجبُ عليه الإقامةُ حتى يجبَ عليه الصومُ، لأنَّ الإقامةَ شَرْطٌ في
١٥٤/أ وُجوبه، هذا كُلُّه مُتَّفقٌ عليه،/ إنَّما الخلافُ فيما يتوقَّفُ عليه إيقاعُ الواجبِ بعد وجوبه.

وتقتضي هذه القاعدةُ أنْ لا يجبَ علينا الفحصُ عن أسبابِ الصلوات، ولا أسبابِ وجوبِ الصوم وجميعِ الواجبات، غَيْرَ أنَّ الواجباتِ انقسمَتْ قِسْمَيْن: قسمٌ يجبُ فيه الفحص، وقسمٌ لا يجب، ولكلِّ واحدٍ منهما قاعدةٌ تخصُّه.

وتحريرُ الفَرْقِ بينهما، والضابطُ لهما: أنَّ الواجبَ تارةً تقتضي الحالُ فيه أنه لا بُدَّ من طَرَيانِ سَبَبِهِ، وترتُّبِ التكاليفِ عليه جَزْماً لا محيدَ عنه كالزوالِ، ورُؤيةِ الهلال، فإنه لا بُدَّ أنْ يكونَ في الوجود،

---

(١) يعني أنَّ هناك مذهبَيْن آخرَيْن في الوجوبِ وعَدَمِه، فطوى ذكرهما، وذكر الثالث.

ويترتَّبُ عليه وجودُ الفِعْلِ قَطْعاً، فهذا يجبُ الفَحْصُ عنه، كان شرطاً أو سبباً، بسببِ أنه لو أُهْمِلَ لوقعَ التكليف، والمكلَّفُ غافلٌ عنه، فيَعصي بتَرْكِ الواجبِ بسببِ إهماله، وهو قد علمَ أنه لا بُدَّ أنْ يكونَ، ولا عُذْرَ له عند الله تعالى، فهذا هو ضابطُ ما يجبُ الفَحْصُ عنه، كان شَرْطاً أو سَبَباً من أسباب الوجوب، ومنه أوقاتُ الصلواتِ كلها، وهلالُ رمضانَ، وهلالُ ذي الحِجَّةِ على من تعيَّنَ عليه الحجُّ، وهلالُ شَوَّالٍ لوجوبِ الفِطْرِ، وإخراجُ زكاتهِ، وأيامُ الرَّمْيِ، والمَبيتُ، ومِنْ ذلك مَنْ نَذَرَ يوماً مُعيَّناً، أو شَهْراً مُعيَّناً، فيجبُ عليه أنْ يفحصَ عن هلالِ ذلك الشهر، وتَحَرِّي ذلك اليومِ حتى يُوْقِعَ الواجبَ فيه، ولا يتعدَّاه، فيَعْصي بالإهمالِ مع إمكان الضبط له، ومِنْ ذلك قضاءُ رمضانَ يَسُدُّ في بقيةِ العامِ إلى شعبان، فيجبُ عليه إذا أَخَّر أنْ يتفقَّد الأهِلَّةَ لئلاّ يدخُلَ شعبانُ، وهو غيرُ عالم به فيؤدِّي ذلك إلى ضَياع القضاءِ عن وقته.

أمَّا ما لا يتعيَّنُ وقوعه من الأسبابِ والشروطِ والظروفِ الواجباتِ، فلا يجبُ الفحصُ عنه لعَدَمِ تعيُّنه، ويُمْكِنُ أنْ يقال فيه: الأَصْلُ عَدَمُ طَرَيانهِ لأجلِ عدمِ التعين، ويمكنُ أنْ يكون ذلك حُجّةً للمُكلَّف، وعُذْراً عند الله تعالى.

ومِنْ ذلك: إذا كان فقيراً، وله أقاربُ أغنياءُ، فهو في كُلِّ وقتٍ يجوزُ أنْ يموتَ أحدُهم، فيَرِثَه، فينتقلَ المالُ إليه، فيجبَ عليه الزكاةُ بإغفالِ ذلك، وتَرْكِ السؤال عنه إذا كانوا في بلادٍ بعيدةٍ عنه يؤدِّي إلى تَرْكِ إخراجِ الزكاةِ مع وجوبها عليه، ولو فحصَ لحازَ المالَ، ووجبت فيه الزكاةُ، ومع ذلك لا يجبُ الفحصُ في هذه الصورةِ لعدم تعيُّنِ هذا، فقد يقَعُ، وقد لا يقَع، [بخلافِ أوقات العبادات تقعُ جَزْماً.

ومن ذلك: يجوز أن يموت في الموضع الذي هو به إنسانٌ فتجب الصلاةُ عليه وتغسيلُه/ وتكفينه، وما يتعلَّق به من الواجبات، فتَرْك ١٥٤/ب

الفحصِ عن ذلك يؤدّي إلى إهمال الواجبات، ومع ذلك لا يجبُ الفحصُ عن ذلك لعدمِ تعيُّنه، فقد يقع وقد لا يقع][1].

ومِن ذلك: تجويزُه لأن يكونَ هناك جائعٌ يجبُ سَدُّ خَلَّتهِ، وعُريانُ يجبُ سَتْرُ عَوْرَتهِ، وغريقٌ يجبُ رَفْعُه، ونَحْوُ ذٰلك من التوقعات، ومع ذلك لا يجبُ الفحصُ عن شيءٍ من ذلك، إلّا أن تقومَ عليه أَمارةٌ دالَّة على وقوعهِ، لأنّ جميعَ ذلك غيرُ مُتَعيِّنٍ، والأَصْلُ عَدَمُه، بخلافِ القِسْمِ الأول، فهذا هو ضابطُ قاعدةِ ما يجبُ الفحصُ عنه من الأسبابِ والشروطِ، وضابطُ ما لا يجبُ الفحصُ عنه من ذلك، فاعلمْ ذلك[2].

(١) سقط ما بين المعكوفين من الطبعة القديمة.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله صحيحٌ، غَيْرَ أنَّه ذكر في آخرِه في القسمِ الثاني أشياءَ من فروضِ الكفايات، وكان الأَوْلىٰ أن يقتصرَ على ما هو من فروضِ الأعيان، لأنَّ فروضَ الكفاياتِ لا تخصُّ كُلَّ مكلَّفٍ، ولا تتوجّهُ على من لا عِلْمَ عنده بخلافِ فُروضِ الأَعيان.

الفرقُ الحادي والتسعون

بين قاعدةِ الأَفْضلية، وبين قاعدة المَزِيَّةِ والخاصِّيَّة

اعلمْ أَنَّه لا يلزَمُ من كَوْنِ العبادةِ لها مَزِيَّةٌ تختصُّ بها أن تكونَ أَرجَحَ ممَّا ليس له تلك المَزِيَّة، فقد وردَ في الصحيح عن النبيِّ ﷺ أنه قال: «إذا أَذَّنَ المُؤذِّنُ ولّىٰ الشيطانُ وله ضُراطٌ، فإذا فرغَ المؤذِّنُ من الأَذانِ أَقبلَ، فإذا أُقِيمت الصلاةُ أَدْبَرَ، فإذا أَحرَمَ العبدُ بالصلاةِ جاءه الشيطانُ فيقولُ له: اذكُرْ كذا، اذكُرْ كذا، حتى يَضِلَّ الرجلُ، فلا يَدْري كم صلَّى»[1] فحصلَ من ذلك أَنَّ الشيطانَ يَنْفِرُ من الأذانِ والإقامةِ، ولا يَنفِرُ من الصلاة، وأنه لا يَهابُها، ويهابُهما، فيكونان أَفضلَ منها، وليس الأَمرُ كذلك، بل هُمَا وسيلتان إليها، والوسائلُ أخفضُ رتبةً من المقاصد، وأينَ الصلاةُ من الإقامةِ والأَذانِ ورسولُ الله ﷺ يقولُ: «أَفضَلُ أعمالكم الصلاة»[2]؟ وكتب عمرُ رضيَ الله عنه إلى عُماله: إنَّ أَهمَّ أُمورِكم عندي الصلاةُ كما جاء في الأثر[3]، ولنا هٰهنا قاعدةٌ، وهي الفَرْقُ بين الأفْضليَّةِ والمَزِيَّةِ، وهي أنَّ المفضولَ يجوزُ أنْ يختصَّ بما ليس للفاضل، فيكونُ المجموعُ الحاصلُ للفاضلِ لم يحصُلْ للمفضول، مع أنه حصل للمفضولِ في المجموعِ الحاصلِ له خَصْلَةٌ ليست في مجموعِ الفاضل، فقد يكونُ

---

(١) أخرجه البخاري (١٢٣١) بلفظ «إذا نودي بالصلاة»، ومسلم (٣٨٩) (٨٣) من حديثِ أبي هريرة، وصحَّحه ابن حبَّان (١٦) وفيه تمامُ تخريجه.

(٢) سبق تخريجه بلفظ «أفضَلُ الأَعمالِ الصلاةُ لوَقْتِها» وأنه في «صحيح مسلم» (٨٥) (١٤٠) من حديث عبد الله بن مسعود رضوان الله عليه.

(٣) سبق تخريجه من «الموطأ» ١/ ٣٩.

في المدينةِ فقيرٌ عنده ابنةٌ حسناءُ، أو تُحْفَةٌ غريبةٌ ليست عندَ مَلِكِها، ومجموعُ ما حصلَ للملكِ قَدْرُ ما حصلَ لذلك الفقيرِ أَضعافاً مضاعفة.

من ذلك ما وردَ في الحديثِ الصحيحِ عن النبيِّ عليه السلام أنه قال: «أَقرؤكم أُبيٌّ، وأفرضُكم زَيْدٌ، وأعلَمُكم بالحلالِ والحرامِ معاذُ بنُ جبل، وأقضاكُم علي»[1] إلى غير ذلك ممَّا وردَ في فضائلِ/ الصحابةِ مع أنَّ أبا ١٥٥/أ
بكرٍ الصِّدِّيقَ أفضَلُ من الجميع[2]، وعليُّ بنُ أبي طالب أفضَلُ من أُبيٍّ وزَيْدٍ، ومع ذلك فقد فَضَلاهُ في الفرائضِ والقِراءة، وما سببُ ذلك إلّا أنه يجوزُ أنْ يحصُلَ للمفضولِ ما لم يحصُلْ للفاضل.

---

(١) لم أهتدِ إليه بهذا اللفظ، والثابتُ من ذلك قولهُ ﷺ: «أرحمُ أُمتي بأُمَّتي أبو بكر، وأشدُّهم في أمرِ الله عمر، وأصدقُهم حياءً عثمان بن عفان، وأعلمُهم بالحلالِ والحرام معاذ بن جبل، وأفْرضُهم زيد بن ثابت، وأقرؤهم أبيُّ بن كعب، ولكلِّ أُمّةٍ أمين، وأمين هذه الأمة أبو عبيدة بن الجراح» أخرجه الترمذي (٣٧٩٠) من حديثِ قتادة عن أنس وقال: هذا حديثٌ حسن غريبٌ لا نعرفه من حديثِ قتادة إلّا من هذا الوجه، وقد رواه أبو قِلابة عن أنسٍ عن النبيِّ ﷺ، والمشهورُ حديثُ أبي قلابة.

وأخرجه من حديثِ أبي قلابة الإمام أحمد في «المسند» ٢٠/ ٢٥٢ بإسنادٍ صحيح، وأخرجه ابن ماجه (١٥٥)، والترمذي (٣٧٩١)، والطحاوي في «شرح مشكل الآثار» (٨٠٨)، والنسائي في فضائل الصحابة (١٣٨)، وصحَّحه ابن حبان (٧١٣١) وتمامُ تخريجه في «المسند».

وليس في هذه الروايات ذكر علي بن أبي طالب رضوان الله عليه كما ذكره القرافي، لكن ذكر ابن الأثير في «أُسد الغابة» ١/ ٦٢ بعد أن ذكر الحديث من طريقِ الترمذي: أنَّ أبا قِلابة رواه عن أنسٍ نحوه وزاد فيه: و«أقضاهم علي».

(٢) للإمام الحافظ ابن حزم بحثٌ كبيرٌ في وجوه المفاضلة بين الصحابة، فيه نقولٌ عزيزة، أوْدَعَه كتابه «الفِصَل في الملل والأهواء والنِّحَل» ٤/ ١٨١-٢٣٣.

ومن ذلك قولُه عليه السلام لعُمَر: «ما سلك عُمرُ وادياً، ولا فَجّاً إلا سلَكَ الشيطانُ فجّاً غَيْرَهُ»[١] فأخبر عليه السلام أنَّ الشيطانَ يَنْفِرُ من عُمَرَ، ولا يُلابسُه[٢]، وأخبرَ عن نَفْسِهِ عليه السلام: «أنه قد تفلَّتَ عليَّ الشيطانُ البارحةَ ليُفْسِدَ عليَّ صلاتي، فلولا أني تذكَّرتُ دعوةَ أخي سليمان لرَبَطْتُهُ بساريةٍ من سواري المسجدِ حتى يلعَبَ به صِبيانُ المدينة»[٣]، فلم ينفِر الشيطانُ من النبيِّ عليه السلام كما نَفَر من عُمَرَ وفي حديثِ الإسراءِ: أَنَّ شيطاناً قصدَهُ عليه السلام بشُعْلةٍ من نارٍ، فأمرَهُ جبريلُ عليه السلام بالتعوُّذِ منه[٤]، وأَينَ عُمَرُ مِنَ النبيِّ عليه السلام!

---

(١) أخرجه البخاري (٦٠٨٥) ومسلم (٢٣٩٦) وغيرُهما من حديثِ سعد بن أبي وقاص.

(٢) هذا هو المعنى الظاهرُ من الحديثِ، وهو الذي قدَّمه القاضي عياض في «إكمال المُعْلم» ٧/ ٤٠٢ ثم قال: ويحتملُ أنَّه ضُرِبَ مَثَلاً لبُعْدِ الشيطانِ وأعوانهِ منه ومن مذاهبه، وأنه في جميع أُمورهِ سالكٌ طريقَ الهدى والدينِ وما يُقَرِّبُ من الله، خلافَ ما يأمرُ به الشيطان ويحضُّ عليه. وصحَّح النوويُّ القولَ الأول ومشى عليه في «شرح صحيح مسلم» ٨/ ١٨٠.

(٣) أخرجه أحمد ١٣/ ٣٤٩، والبخاري (٤٦١)، ومسلم (٥٤١) وغيرهم من حديثِ أبي هريرة، وتمامُ تخريجه في «المسند».

(٤) لفظُ الحديث كما أخرجه أحمد ٢٤/ ٢٠٠ من حديثِ أبي التيَّاح قال: قلتُ لعبد الرحمٰن بن خَنْبَش التميميِّ ـ وكان كبيراً ـ: أدركْتَ رسولَ الله ﷺ؟ قال: نعم، قال: قلتُ: كيف صنع رسولُ الله ﷺ ليلةَ كادَتْه الشياطين؟ فقال: «إنَّ الشياطين تحدَّرت تلك الليلةَ على رسول الله ﷺ من الأودية والشِّعاب، وفيهم شيطان بيدِه شُعْلةُ نارٍ يُرِيدُ أن يحرِقَ بها وجه رسولِ الله ﷺ، فهبطَ إليه جبريلُ عليه السلام فقال: «يا محمد، قل، قال: ما أقولُ؟ قال: قل: أعوذُ بكلماتِ الله التامة من شرِّ ما خَلَقَ وذرأَ وبرأَ، ومن شَرِّ ما ينزلُ من السماءِ ومن شرِّ ما يعرجُ فيها، ومن شَرِّ فِتَنِ الليل والنهارِ، ومن شرِّ كلِّ طارقٍ إلّا طارقاً يطرقُ بخيرٍ يا رحمٰن»، قال: فَطفِئَت نارهم وهزمهم الله تبارك وتعالى. وإسناده ضعيفٌ لأجل جعفر بن سليمان الضُّبعي=

غَيْرَ أَنَّهُ يجوزُ أَنْ يحصُلَ للمفضولِ ما لا يحصُلُ للفاضِل، ومن ذلك: أنَّ الأنبياءَ صلواتُ الله عليهم أفضَلُ من الملائكةِ على الصحيح[1]، وقد حصلَ للملائكةِ المواظبةُ على العبادَةِ مع جميعِ الأنفاس؛ يُلْهَمُ أحدُهم التسبيحَ كما يُلهَمُ أحدُنا النَّفسَ إلى غير ذلك من الفضائلِ والمزايا التي لم تحصُلْ للبشر، ومع ذلك، فالأنبياءُ أفضَلُ منهم، لأنَّ المجموعَ الحاصلَ للأنبياءِ من المزايا والمحاسن أعظَمُ من المجموعِ الحاصلِ للملائكة، ومن استقرأ هذا وجدَه كثيراً في المخلوقات، فيجدُ في حبِّ الشعيرِ من الخواصِّ الطيبة ما ليس في البُرِّ، وفي النحاسِ ما ليس في الذهب من الخواص النافعة في الأَكحالِ وغيرِها.

فعلى هذه القاعدةِ تخرَّجَت الإقامةُ والأذانُ، وأَنَّ [من] خواصِّهما التي جعلَ الله تعالى لهما أنَّ الشيطانَ ينفِرُ منهما دونَ الصلاةِ، وأنَّ الصلاةَ أفضَلُ منهما، ولا تناقُضَ في ذلك بسببِ أَنَّ المفضولَ يجوزُ أن يختصَّ بما ليس للفاضل، فظهر بما تقدَّمَ الفرقُ بين قاعدةِ الأَفْضليَّة، وبين قاعدةِ المَزِيَّة[2].

= تفرد به وهو ممن لا يحتمل تفرُّده، ولذلك قال البخاري: في إسناده نظر، نقله الحافظ في «الإصابة» ٤/ ٣٠٠، وفيه أيضاً سَيَّار بن حاتم، صدوق له أوهام، وانظر تمام تنقيده في التعليق على «المسند».

(١) وهذا هو قولُ شيخه ابن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ٢/ ٣٨٨ واستدلَّ له بقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ أُو۟لَـٰٓئِكَ هُمْ خَيْرُ ٱلْبَرِيَّةِ ﴾ [البينة: ٧] والبرِيّة: الخليقةُ الذين من جُمْلتِهم الملائكة. انتهى. والمسألةُ بَعْدُ من النظريات التي اختُلِفَ فيها، فابن حزمٍ يقول بتفضيل الملائكة كما في «المحلَّى» ١/ ١٣، واحتجَّ لذلك بقوة وجمع جراميزَه لهذه المسألة في «الفِصَل» ٣/ ٣٠٣.

(٢) انظر «شرح مشكل الآثار» ٢/ ٢٨١ حيث ذكر الطحاوي: أنَّ مَنْ جَلَّت رُتْبتُه في معنىً من المعاني، جاز أن يقالَ: إنَّه أفْضَلُ الناسِ في ذلك المعنى، وإنْ كان فيهم مَنْ هو مِثْلُه، أو مَنْ هو فَوْقَه. =

الفرقُ الثاني والتسعون
بين قاعدةِ الاستغفارِ من الذنوبِ المُحَرَّمات
وبين قاعدةِ الاستغفارِ من تركِ المندوبات

اعلمْ أنَّ الاستغفارَ طلبُ المغفرة، وهذا إنَّما يحسُنُ من أسبابِ العقوباتِ كَتَرْكِ الواجبات، وفِعْلِ المُحَرَّمات، لأنَّها هي التي فيها العقوباتُ، أمَّا المكروهاتُ، والمندوباتُ، والمباحاتُ، فلا يَحسُنُ الاستغفارُ فيها لعدمِ العقوباتِ في فِعْلِها وتَرْكِها، وهذا أَمْر ظاهرٌ/ لا ١٥٥/ب خفاءَ فيه، غَيْرَ أنَّه وقع لمالكٍ رحمه الله فيمَنْ تركَ الإقامةَ أنه يستغفرُ الله تعالى[1]، ووقع له أيضاً ذلك في غيرِ الإقامةِ من المندوبات، وقد اتَّفَقَ «الجَلاَّبُ» و«التَّهذيبُ» على نَقْلِ ذلك عنه، ووَجْهُ ذلك: أنَّ الله تعالى يُعاقبُ على الذنبِ بأَحدِ ثلاثةِ أشياء:

أحدُها: المُؤلماتُ كالنَّارِ وغيرِها، وهذا هو الأَمرُ الغالبُ في ذلك.

وثانيها: تَيْسيرُ المعصيةِ في شيءٍ آخَرَ، فيجتمعُ على العاصي عُقوبتان: الأُولى، والثانية كقولِهِ تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنۢ بَخِلَ وَٱسْتَغْنَىٰ ﴿٨﴾ وَكَذَّبَ

= هذا، وقد قال ابن حبّان في «الإحسان» ١٦/ ٧٥: هذه ألفاظٌ أُطْلِقَتْ بحذفِ «من» منها، يريدُ بقوله ﷺ: «أرحمُ أُمتي» أي: مِن أَرحمِ أُمتي، وكذلك قولهُ ﷺ: «وأشدُّهم في أمرِ الله» يريدُ: مِنْ أشَدِّهم، ومِن أصدقِهم حياءً ومن أقرئهم لكتاب الله، . . . ، يريدُ أنَّ هؤلاءِ من جماعةٍ فيهم تلك الفضيلة.

(١) يُشيرُ إلى ما في «المدوَّنة» ١/ ٦١ من قول ابن القاسم: سألتُ مالكاً فيمن صلَّى بغيرِ إقامةٍ ناسياً؟ قال: لا شيءَ عليه. قال: قلتُ: فإنْ تعمَّدَ؟ قال: فليستغفر الله ولا شيء عليه.

بِٱلْحُسْنَىٰ ﴿٩﴾ فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلْعُسْرَىٰ﴾ [الليل: ٨-١٠] فجعلَ العُسْرى مُسَبَّبةً عن المعاصي المُتقدِّمة، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱرْتَدُّوا۟ عَلَىٰٓ أَدْبَٰرِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلْهُدَى ۙ ٱلشَّيْطَٰنُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَىٰ لَهُمْ ﴿٢٥﴾ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا۟ لِلَّذِينَ كَرِهُوا۟ مَا نَزَّلَ ٱللَّهُ﴾ الآية [محمد: ٢٥-٢٦] فجعلَ سبحانَهُ الردَّةَ مُسبَّبةً عن المعصيةِ المذكورة، لأنَّ قولَه تعالى: ﴿ذَٰلِكَ﴾ إشارةٌ إلى الرِّدة، وقوله: ﴿بِأَنَّهُمْ قَالُوا۟﴾ الباءُ للسببيَّة، ومنه قوله عليه السلام: «إنَّ الرجلَ ليُخْتَمُ له بالكُفْرِ بسببِ كَثْرةِ ذُنوبه»[1].

وثالثها: تفويتُ الطاعة، لقولِهِ تعالى: ﴿سَأَصْرِفُ عَنْ ءَايَٰتِىَ [ٱلَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ]﴾[2] [الأعراف: ١٤٦] وقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْفَٰسِقِينَ﴾ [المائدة: ١٠٨]، ﴿إِنَّهُۥ لَا يُفْلِحُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [الأنعام: ٢١] ونَحْوِ ذلك من الآياتِ الدالَّةِ على سَلْبِ الفلاح والخيرِ بسببِ الأوصافِ المذمومةِ المذكورةِ في تلك الآيات.

وكما يُعاقبُ الله تعالى بأحدِ ثلاثةِ أشياءَ يُثيبُ أيضاً بأحدِ ثلاثةِ أشياءَ:

أحدُها: الأُمورُ المُستلذَّةُ كما في الجَنَّاتِ مِن المأكولِ والمشروبِ وغيرِهما.

---

(١) لم أهتدِ إليه بهذا اللفظ، والمشهورُ من ذلك قولهُ ﷺ: «إنَّ الرجُلَ ليُحْرَمُ الرِّزْقَ بالذنبِ يُصيبُه» أخرجه النسائي في «السنن الكبرى» (١١٧٧٥) من حديث ثوبان بإسنادٍ صحَّحه المنذري في «الترغيب والترهيب» ٣/ ٢٩٢-٢٩٣ (٣٦٥١).
وأخرجه بأتمَّ مما هنا الإمام أحمد في «المسند» ٣٧/ ٦٨، وابن ماجه (٩٠)، وابن حبان (٨٧٢) والطحاوي في «شرح مشكل الآثار» ٨/ ٧٩، وحسَّنه شيخنا لغيره لأجل عبد الله بن أبي الجعد، وانظر تمام تنقيده في التعليق على «المسند».

(٢) ما بين المعكوفين زيادةٌ من المطبوع.

وثانيها: تيسيرُ الطاعاتِ، فيَجْتمعُ للعبدِ مثوبتان لقولِهِ تعالى: ﴿فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلْيُسْرَىٰ﴾ [الليل: ٧] فجعل اليُسْرى مسببةً عن الإعطاء وما معه في الآية، وقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت: ٦٩]، ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا﴾ [الطلاق: ٢]، ﴿يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا﴾ [الأنفال: ٢٩] إلى غيرِ ذلك من الآيات.

وثالثُها: تَعسيرُ المعاصي عليه، وَصَرْفُها عنه.

إذا تقرَّرَت هذه القاعدةُ، فإذا نَسِيَ الإنسانُ الإقامةَ أو غيرَها من المندوباتِ، دلَّ هذا الحرمانُ على أنه مُسَبَّبٌ عن معاصٍ سابقةٍ لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُواْ عَن كَثِيرٍ﴾ [الشورى: ٣٠] وفواتُ الطاعةِ مُصيبَتُها أعظمُ المصائب[1]، فإنَّ كلماتِ الأذانِ طيبةٌ مشتملةٌ على الثناءِ على الله تعالى، وتُوجِبُ لقائِلها ثواباً سَرْمديّـاً خيراً من الدنيا وما فيها، من إصابـةِ شوكةٍ، أو غَمٍّ يَغتَمُّه في فَلْسٍ يذهبُ له، وإذا كان تركُ الطاعاتِ مُسبَّباً عن المعاصي/ المتقدِّمة، ١٥٦/أ فحينئذٍ إذا رأى المكلَّفُ ذلك، سألَ المغفرةَ عن تلكَ المعاصي المتقدِّمةِ حتى لا يتكرَّرَ عليه مِثْلُ تلك المصيبة، فالاستغفارُ عند تَرْك الإقامةِ لأجلِ غيرها لا أنه لها، وكذلك بقية المندوبات إذا فاتت، يتعين على الإنسان الاستغفارُ لأَجْلِ ما دلَّ عليه التركُ من ذنوبٍ سالفةٍ، لأَجْلِ هذه التروك، فهذا هو وَجْهُ أَمرِ مالكٍ بالاستغفارِ فـي تَرْكِ المندوباتِ، لا أَنَّهُ يعتقدُ أَنَّ الاستغفارَ يُشْرَعُ في تَرْكِ المندوباتِ، فقد ظهرَ الفرقُ بين قاعدةِ الاستغفارِ

(١) انظر «القواعد الكبرى» ٢/٣٦٨ حيث تكلَّم ابنُ عبد السلام عن غائلةِ الاشتغال بغيرِ الله، ثم قال: وكفى بالغَفْلةِ عن الله عقاباً، ثم أورد قَوْلَ ابن نُباتةَ المصري:

ارْضَ لمـــن غـــابَ عنـــك غَيْبَتَـــه ... فـــذاك ذنـــبٌ عِقـــابُـــه فيـــه

انظر «ديوان ابن نباتة»: ٥٧٤.

عن الذنوبِ المحرَّمات، وبين قاعدةِ الاستغفارِ عن ترك المندوباتِ، وأنَّها في فعل المُحرَّمات، وتَرْكِ الواجبات لأجلِها مُطابَقة، وفي تَرْكِ المندوباتِ لأَجْلِ ما دلَّتْ عليه بطريقِ الالتزام، لا أنه لها مطابقة، وبهذا تُحَلُّ مواضعُ كثيرةٌ ممَّا وقع للعلماء من ذِكْرِ الاستغفارِ عن تَرْكِ المندوبات، فيُشْكِلُ ذلك على كثيرٍ من الناس، وليس فيها إشكالٌ بسببِ ما تقدَّمَ من الفرقِ والبيان[1].

* * *

(١) صحَّح ابن الشاط كلام القرافي في الفرق الثاني والتسعين.

الفرقُ الثالثُ والتسعون

بين قاعدةِ النسيانِ في العباداتِ لا يقدحُ
وقاعدةِ الجَهْلِ يَقْدَح، وكلاهما غيرُ عالمٍ بما أَقْدَمَ عليه

اعلم أنَّ هذا الفرقَ بين هاتين القاعدتين مبنيٌّ على قاعدة، وهي أنَّ الغزاليَّ حكى الإجماعَ في «إحياء علوم الدين»[١]، والشافعيّ في «رسالته» حكاه أيضاً في أنَّ المكلَّفَ لا يجوزُ له أن يُقدِمَ على فِعْلٍ حتى يعلمَ حُكْمَ الله تعالى فيه[٢]، فمن باع وجبَ عليه أنْ يتعلَّمَ ما عَيَّنَه الله وشَرَعَهُ في البيع، ومن آجَرَ وجبَ عليه أن يتعلَّمَ ما شرعَهُ الله تعالى في الإجارة، ومن قارضَ وجبَ عليه أنْ يتعلَّمَ حُكْمَ البَيْعين[٣] في القِراض، ومن صلَّى وجبَ عليه أن يتعلَّمَ حُكْمَ الله تعالى في تلك الصلاة، وكذلك الطهارةُ وجميعُ[٤] الأَقوالِ والأعمالِ، فمن تعلَّمَ وعَمِلَ بمُقْتضى ما عَلِمَ[٥]، فقد أطاعَ الله تعالى طاعتين، ومن لم يعْمَلْ، ولم يَعْلَمْ، فقد عصى الله معصيتين، ومن عَلِمَ، ولم يعمَلْ بمُقْتضى عِلْمِه، فقد أطاعَ الله طاعةً، وعصاه معصيةً، ويدلُّ على هذه القاعدةِ أيضاً من جهةِ القرآن قولُه تعالى حكايةً عن نوحٍ عليه السلام: ﴿إِنِّيٓ أَعُوذُ بِكَ أَنۡ أَسۡـَٔلَكَ مَا لَيۡسَ لِي بِهِۦ عِلۡمٌۖ﴾ [هود:٤٧]، ومعناه: ما ليس لي بجواز سُؤالِه عِلْمٌ، فدلَّ ذلك على

---

(١) انظر «الرسالة»: ٣٥٧ للإمام الشافعي، و«إحياء علوم الدين» ١/ ٢٦ للغزالي.

(٢) انظر التعليق السابق.

(٣) في المطبوع: حكُم الله تعالى في القِراض.

(٤) في الأصل: في جميع، ولعلَّ الصواب ما أثبتناه من المطبوع.

(٥) في الأصل: عَمِل.

أنه لا يجوزُ له أن يُقْدِمَ على الدُّعاء والسؤالِ إلا بعدَ عِلْمِهِ بحُكْمِ الله
١٥٦/ب تعالى/ في ذلك السؤال، وأنه جائز، وذلك سببُ كَوْنِهِ عليه السلام عُوتِبَ على سؤالِ الله عز وجل لابنهِ[1] أنْ يكونَ معه في السفينةِ لكونه سأَلَ قبلَ العِلْمِ بحالِ الولد، وأَنَّهُ مما ينبغي طلبُه أَمْ لا؟ فالعَتَبُ والجـوابُ كِلاهما يدلُّ على أَنَّهُ لا بُدَّ من تقديمِ العِلْمِ بما يريدُ الإنسانُ أن يشْرَعَ فيه.

إذا تقرَّر هذا. فمِثْلُه أيضاً قولُه تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء:٣٦] نهىٰ الله تعالى نبيَّه عليه السلام عن اتِّباعِ غيرِ المعلوم، فلا يجوزُ الشروعُ في شيءٍ حتى يُعْلَمَ، فيكونُ طلبُ العلمِ واجباً في كلِّ حالة، ومنه قولُه عليه السلام: «طلبُ العِلْمِ فريضةٌ على كُلِّ مُسلم»[2]. قال الشافعيُّ رضي الله عنه: طلبُ العلمِ قِسْمان: فَرْضُ عَيْنٍ، وفَرْضُ كفاية، ففرضُ العينِ عِلْمُك بحالتِك التي أنتَ فيها، وفَرْضُ الكفايةِ ما عدا ذلك، فإذا كان العلمُ بما يُقْدِمُ الإنسانُ عليه واجباً، كان الجاهلُ في الصلاةِ

---

(١) في الأصل: سؤال ابنه أن يكون معه في السفينة، ولعلَّ الصوابَ فيما أثبتناه.

(٢) أخرجه الطبراني في «الأوسط» (٩) من حديثِ أنس بن مالك، وفي إسناده حفص ابن سليمان لين الحديث. وأخرجه أيضاً في «الأوسط» (٢٠٠٨) من حديثِ أنس، وفي إسناده محمد بن مُصَفًّى، صدوق له أوهامٌ، وكان يدلِّسُ.. وهو عند الطبراني من غير طريقٍ عن غيرِ واحدٍ من الصحابة.
وأخرجه البيهقي في «الشُّعَب» (١٦٦٣)، والقضاعي في «مسند الشهاب» (١١٩) وقد تتبع الغماري طرقه، وذكر اختلاف العلماءِ في الحكمِ على هذا الحديثِ، ونقل عن الحافظ العراقي أن بعضَ الأئمة صحَّحه لبعضِ طُرُقه، وقال الحافظ السيوطي: إنَّه يبلغ رتبة الصحيح، وهو الذي صار إليه الألباني في «صحيح الجامع الصغير» (٣٩١٣)، وللغماري جزءٌ في تصحيحه هو «المُسْهِم بطرق حديث طلبُ العلمِ فريضةٌ على كلِّ مسلم» انتهى فيه إلى تصحيح الحديث، وهو مطبوع.

عاصياً بتَرْكِ العلم، فهو كالمُتعمِّدِ الترك بعد العِلْم بما وجَبَ عليه، فهذا وَجْهُ قولِ مالكٍ رحمه الله: إنَّ الجَهْلَ في الصلاةِ كالعَمْدِ، والجاهِلَ كالمتعمِّدِ لا كالناسي، وأمَّا الناسي فمعفوٌّ عنه لقولِهِ عليه السلام: «رُفِعَ عن أُمَّتي الخطأُ والنِّسيان وما استُكْرِهوا عليه»(١) وأجمعَتِ الأُمةُ على أنَّ النسيانَ لا إثْمَ فيه من حيث الجملةُ، فهذا فَرْقٌ، وفرْقٌ ثان: وهو أنَّ النسيانَ يهجُمُ على العبدِ قَهْراً لا حِيلَةَ له في دَفْعه، والجهْلُ له حِيلةٌ في دَفْعِهِ بالتعلُّمِ، وبهذين الفرقَيْن ظهرَ [الفرقُ] بين قاعدةِ النسيانِ، وقاعدةِ الجهل(٢).

* * *

(١) سبق تخريجه.

(٢) علَّق ابن الشاط على الفرقِ الثالث والتسعين بقوله: ما قاله في هذا الفرقِ ممَّا وقفتُ عليه منه صحيح، ووقع فيه في النسخةِ التي رأيتُها منه نقصٌ دلَّ عليه الكلام، فلذلك قلتُ: ممَّا وقَفْتُ عليه.

الفرقُ الرابعُ والتسعون

بين قاعدةِ ما لا يكون الجهلُ عُذراً فيه
وبين قاعدةِ ما يكونُ الجهْلُ عُذراً فيه(١)

اعلمْ أنَّ صاحبَ الشرعِ قد تسامَحَ في جهالاتٍ [في] الشريعة، فعفا عن مُرْتكبِها، وواخذَ بجهالاتٍ فلم يَعْفُ عن مرتكبِها، وضابطُ ما يُعْفى عنه من الجهالاتِ: الجَهْلُ الذي يَتَعذَّرُ الاحترازُ عنه عادةً، وما لا يتعذَّرُ الاحترازُ عنه ولا يَشُقُّ لم يُعفَ عنه، ولذلك صُوَر:

أحدُها: مَنْ وَطِىءَ امرأةً أجنبيةً بالليلِ يظنُّها امرأتَه، أو جاريتَه، عُفِيَ عنه، لأنَّ الفَحْصَ عن ذلك ممَّا يشقُّ على الناس.

وثانيها: مَنْ أكلَ طعاماً نَجِساً يظنُّه طاهراً، فهذا جَهْلٌ يُعْفى عنه لِما في تكَرُّرِ الفَحْصِ عن ذلك من المشقَّةِ والكُلْفَةِ، وكذلك المياهُ النَّجِسةُ والأَشْرِبةُ النَّجِسةُ لا إثْمَ على الجاهلِ بها.

وثالثُها: مَنْ شرِبَ خَمْراً يظنُّه خَلَّلَها(٢)، فإنه لا إثْمَ عليه في جَهْله بذلك.

١٥٧/أ **ورابعُها/**: مَنْ قتلِ مُسلماً في صَفِّ الكُفَّارِ يظنُّه حربياً، فإنَّهُ لا إثْمَ عليه في جَهْلِه به، لِتعذُّرِ الاحترازِ عن ذلك في تلك الحالة، ولو قتلَهُ في حالةِ السَّعَةِ من غيرِ كشفٍ عن ذلك أَثِمَ.

---

(١) انظر «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة»: ٢٠٦ للإمام الغزالي حيث تكلَّم عن مسألة العُذْرِ بالجَهْلِ، وسيعود القرافيُّ لهذه المسألة في الفرق الثاني والسبعين بعد المئتين الذي عقده للفرقِ بين قاعدةِ ما هو من الدعاءِ كُفْرٌ، وقاعدةِ ما ليس بكُفْر، وللأستاذ عبد الرزاق بن طاهر كتابٌ كبيرٌ في هذه المسألة هو «الجهلُ بمسائل الاعتقاد وحكمُه» استوفىٰ فيه مقاصد هذا البحث تأصيلاً وتفريعاً.

(٢) في المطبوع: الجُلاَّب بضم الجيم وتشديد اللام، وهو ماءُ الورد.

وخامسُها: الحاكمُ يقضي بشهودِ الزُّورِ مع جَهْلِهِ بحالِهِم، لا إثْمَ عليه في ذلك، لتَعذُّر الاحترازِ من ذلك عليه، وقِسْ على ذلك ما وردَ عليكَ من هذا النحو، وما عداه فمُكلَّفٌ به، ومَنْ أقدَم مع الجهلِ، فقد أَثِمَ خُصوصاً في الاعتقادات، فإنَّ صاحبَ الشرعِ قد شدَّدَ في عقائدِ أُصولِ الدينِ تشديداً عظيماً بحيث إنَّ الإنسانَ لو بَذلَ جَهْدَهُ، واستفرغَ وُسْعَه في رَفْعِ الجهلِ عنه في صفةٍ من صفاتِ الله تعالى، أو في شيءٍ يجبُ اعتقادُه من أُصولِ الدياناتِ، ولم يرتَفع ذلك الجهلُ، فإنه آثِمٌ كافرٌ بتَرْكِ ذلك الاعتقاد الذي هو من جُمْلَةِ الإيمان، ويُخَلَّدُ في النيرانِ على المشهورِ من المذاهب مع أنَّهُ قد أَوصلَ الاجتهادَ حَدَّه، وصار الجهلُ له ضَرورياً لا يمكنُه دَفْعُه عن نفسِه، ومع ذلك فلم يُعْذَرْ به حتى صارَتْ هذه الصورةُ فيما يُعتَقَدُ أَنَّها من بابِ تكليفِ ما لا يُطاق(١)، فإنَّ تكليفَ المرأةِ البلهاءِ المفسودةِ(٢) المِزاجِ الناشئةِ في الأقاليم المنحرفةِ عما يوجبُ استقامةَ العقلِ كأقاصي بلادِ السُّودان، وأقاصي بلادِ الأتراك، فإنَّ هذه أَقاليمُ لا يكونُ للعقلِ فيها كبيرُ رَوْنَقٍ، ولذلك قال الله تعالى في بلادِ

(١) انظر «البرهان» ١/ ٨٩ للجُوَيني حيث ناقش مسألة التكليف بما لا يطاق، ويسمّيها بعضُهم التكليفَ بالمُحال. قال الطوفي في «شرح مختصر الروضة» ١/ ٢٢٥: وطريقُ التفصيل فيها أنَّ المحالَ ضربان: مُحالٌ لنَفْسِهِ، كالجمع بين الضدَّين، كالسوادِ والبياض، والقيام والقعود، . . .، ومحالٌ لغيرِه، كإيمانِ مَنْ عَلِمَ الله سبحانه وتعالى أنه لا يؤمن، كفرعونَ وأبي جَهْلٍ وغيرِهما من الكفار؛ إيمانُهم ممتنعٌ لا لذاته، أي: لا لكونهِ إيماناً، إذ لو امتنع إيمانُهم لكونهِ إيماناً، لَما وُجِدَ الإيمانُ من أحد، وإنَّما امتنع إيمانُهم لغيره، أي: لعِلَّةٍ خارجةٍ عنه، وهو تعلُّقُ علمِ الله سبحانه وتعالى وإرادته بأنهم لا يؤمنون. ثم نقل عن الموفَّق بن قدامة قوله: والإجماعُ على صحَّة التكليف بالثاني: يعني المحالَ لغيره.

(٢) كذا في الأصل، وسيُنبِّه ابن الشاط على أنَّ وجه الصواب هو: «الفاسدة».

الأتراك عند يأجوجَ ومأجوج: ﴿وَجَدَ مِن دُونِهِمَا قَوْمًا لَّا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا﴾ [الكهف:٩٣] ومَنْ لا يفهمُ القولَ، وبَعُدَتْ أَهْلِيتُه لهذه الغاية مع أَنَّهُ مُكَلَّفٌ بأدلَّةِ الوحدانية، ودقائقِ أُصولِ الدين، أنه تكليفُ ما لا يُطاق، فتكليفُ هذا الجنسِ كُلِّه من هذا النوعِ، مع أَنَّهم من أهل النار[١] بسبب الكُفْرِ إنْ وقعوا فيه للجهل[٢]، وأَمَّا الفروعُ دونَ الأصولِ، فقد عفا

---

(١) كذا في الأصل. وفي المطبوع: اليأس.

(٢) قد ضبط هذه المسألة ابن القيم ضَبْطاً بديعاً محرّراً في «طريق الهجرتين»: ٧٢٧ حين تكلَّم عن مراتب المكلَّفين في الدارِ الآخرةِ وطبقاتهم فيها، وجعل الطبقة السابعة عشرة للمقلِّدين وهم جُهَّالُ الكفرةِ، وأنَّ الأُمَّة قد اتفقت على أنَّ هذه الطبقة كفَّارٌ وإن كانوا جُهَّالاً مقلّدين لأئمتهم، ثم قال رحمه الله: لا بُدَّ في هذا المقامِ من تفصيلٍ به يزول الإشكال، وهو الفرقُ بين مُقَلِّدٍ تمكّن من العلمِ ومعرفةِ الحقِّ فأعرض عنه، ومُقَلِّدٍ لم يتمكَّن من ذلك بوجه، والقسمان واقعان في الوجود، فالمتمكِّنُ المُعرضُ مُفَرِّطٌ تاركٌ للواجب عليه لا عُذْرَ له عند الله، وأما العاجزُ عن السؤالِ والعلم الذي لا يتمكَّنُ من العلمِ بوَجْهٍ، فهم قسمان أيضاً.
أحدُهما: مُريدٌ للهدى مُؤْثِرٌ له مُحِبٌّ له، غَيْرُ قادرٍ عليه ولا على طلبه لعدمِ مَنْ يُرشده، فهذا حُكْمُه حُكمُ أرباب الفترات ومَنْ لم تبلُغْه الدعوة.
الثاني: مُعرضٌ لا إرادة له، ولا يُحدِّثُ نَفْسَه بغير ما هو عليه.
فالأولُ يقول: يا ربِّ لو أعلمُ لك ديناً خيراً ممَّا أنا عليه، ولكن لا أعرفُ سوى ما أنا عليه ولا أقدِرُ على غيرِه، فهو غايةُ جُهْدي ونهايةُ معرفتي.
والثاني: راضٍ بما هو عليه، لا يُؤْثِرُ غيرَهُ عليه، ولا تطالبُ نفسُه سواه، ولا فَرْقَ عنده بين حالِ عَجْزِه وقُدرته، وكلاهما عاجز، وهذا لا يجبُ أن يلحقَ بالأولِ لما بينهما من الفرق، فالأول كمن طلب الدينَ في الفترة ولم يَظْفَرْ به، فعدل عنه بعد استفراغ الوُسْع في طلبه عَجْزاً وجَهْلاً، والثاني كمن لم يطلبْه بل مات على شِرْكِهِ، وإنْ كان لو طلَبه لعجز عنه، ففَرْقٌ بين عَجْزِ الطالبِ وعَجْزِ المُعْرِضِ.
فتأمَّلْ هذا الموضع، والله يقضي بين عباده يوم القيامة بحُكْمِه وعَدْله، ولا يُعذِّبُ إلَّا مَنْ قامت عليه حُجَّتُه بالرسل، فهذا مقطوعٌ به في جُملَةِ الخلقِ، وأمَّا كَوْنُ زيدٍ=

صاحبُ الشرعِ عن ذلك، ومَنْ بذلَ جَهْدَه في الفروعِ، فأخطأَ فله أَجْرٌ، ومَنْ أصابَ فلَه أَجرانِ كما جاءَ في الحديث(١).

= بعَيْنِهِ وعمرٍو قامت عليه الحُجَّة أم لا، فذلك ممَّا لا يمكنُ الدخولُ بين الله وبين عباده فيه، بل الواجبُ على العبدِ أن يعتقدَ أنَّ كلَّ مَنْ دانَ بدينٍ غيرِ دين الإسلام فهو كافر، وأنَّ الله سبحانه لا يُعَذِّبُ أحداً إلّا بعد قيام الحُجَّةِ عليه بالرسول، هذا في الجملة، والتعقيبُ موكولٌ إلى عِلْمِ الله عزَّ وجلَّ وحُكْمِه.

ثم ذكر رحمه الله أنَّ قيام الحجَّةِ يختلفُ باختلافِ الأزمنةِ والأمكنة والأشخاص، فقد تقوم حُجَّةُ الله على الكفارِ في زمانٍ دون زمان، وفي بُقْعةٍ وناحيةٍ دون أُخرى، كما أنَّها تقومُ على شخصٍ دون آخر، إمَّا لعدمِ عَقْلهِ وتمييزه كالصغير والمجنون، وإما لعَدَمِ فَهْمِه كالذي لا يفهمُ الخطابَ ولم يحضُر ترجمانٌ يُترجمُ له، فهذا بمنزلة الأصمِّ الذي لا يسمع شيئاً، ولا يتمكَّن من الفهم، وهو أحدُ الأربعةِ الذين يُدْلون على الله بالحجَّةِ يوم القيامة كما تقدَّم في حديثِ الأسودِ وأبي هريرة وغيرهما.

قلتُ: يُشير ابن القَيِّم إلى حديثِ الأسود بن سريع أنَّ نبيَّ الله ﷺ قال: «أربعةٌ يومَ القيامة: رجلٌ أصمُّ لا يسمع شيئاً، ورجلٌ أحمقُ، ورجلٌ هَرِمٌ، ورجلٌ ماتَ في فترة، فأمَّا الأصمُّ، فيقول: ربِّ لقد جاء الإسلامُ وما أَسمعُ شيئاً، وأما الأحمقُ فيقول: ربِّ لقد جاءَ الإسلامُ والصبيانُ يحذفوني بالبَعْرِ، وأمَّا الهَرِمُ فيقول: ربِّ لقد جاءَ الإسلامُ وما أعقلُ شيئاً، وأما الذي مات في الفترة فيقول: ربِّ ما أتاني لك رسول، فيأخذُ مواثيقَهم ليُطيعُنَّه، فيُرسلُ إليهم أن ادخلوا النار، قال: فوالذي نفسُ محمَّدٍ بيدِه لو دخلوها، لكانت عليهم بَرْداً وسلاماً» أخرجه الإمام أحمد في «المسند» ٢٦/ ٢٢٨ قال شيخُنا: حديثٌ حسن، وهذا إسنادٌ ضعيفٌ لانقطاعه، . . ، ورواه البزار (٢١٧٤) (زوائد)، وصحَّحه ابن حبان (٧٣٥٧) والضياءُ المقدسي في «المختارة» (١٤٥٦) وانظر تمام تخريجه في «المسند».

قلتُ: قد طال هذا النَّقْلُ لأهميته، فإن هذه المسألة من الدقائق، وهي مُعْتَركٌ ضَيِّق، وانظر «الفِصَل في المِلَلِ والأهواء والنِّحل» ٤/ ١٠٥ للإمام الحافظ ابن حزم حيث تكلَّم عن هذه المسألة.

(١) سبق تخريجُ الحديث.

قال العلماء: ويلحق بأصول الدين أصول الفقه، قال أبو الحسين[١] في كتاب «المُعْتَمد في أصول الفقه»[٢]: إنَّ أصولَ الفِقْه اختَصَّ بثلاثةِ أَحكامٍ عن الفقه:

أنَّ المُصيبَ فيه واحدٌ، والمُخْطئُ فيه آثِمٌ، ولا يجوزُ التقليدُ فيه، وهذه الثلاثةُ التي حكاها هي في أُصولِ الدِّيْنِ بعَيْنِها، فظهرَ لك الفرقُ بين قاعدَةِ ما يكونُ/ الجهلُ فيه عُذراً، وبين قاعدةِ ما لا يكونُ الجهلُ فيه عُذْراً[٣]. ١٥٧/ب

---

(١) محمد بن علي بن الطيِّب البصري، ترجم له الذهبي في «سِيَر أعلام النبلاء» ١٧/ ٥٨٧ وقال: شيخ المعتزلة، وصاحبُ التصانيف الكلامية، . . . ، كان فصيحاً بليغاً، عَذْبَ العبارة، يتوقَّدُ ذكاءً، وله اطلاعٌ كبير، وله كتابُ «المعتمد في أصول الفقه» من أَجْوَدِ الكتب، يغترفُ منه ابن خطيب الريِّ، يعني الإمام الرازي. مات أبو الحسين سنة (٤٣٦هـ)، له ترجمة في «تاريخ بغداد» ٣/ ١٠٠، و«وفيات الأَعيان» ٤/ ٢٧١ وغيرهما.

(٢) لم أَهتدِ إلى هذا النصِّ في «المعتمد»، لكن لأبي الحسين كلامٌ طويل في إصابة المجتهدين في الفروع، وامتناع التقليد في أُصول الدين، انظر «المعتمد» ٢/ ٣٦٥، ٣٧٢، ٣٧٥.

(٣) علَّق ابنُ الشاط على الفرق الرابع والتسعين بقوله: ما قاله فيه صحيحٌ غَيْرَ إطلاقهِ لفظَ الظنِّ في وَطْءِ الأجنبية، وما معه؛ فإنَّه إنْ أراد حقيقةَ الظنِّ الذي يخطرُ لصاحبهِ احتمالُ نقيضِه، فلا أرى ذلك صواباً، وإنْ أراد بالظنِّ الاعتقادَ الجَزْميَّ الذي لا يخطرُ معه احتمالُ النقيض، فذلك صوابٌ. وغَيْرَ قولهِ: تكليفُ المرأةِ البلهاءِ المفسودةِ المزاجِ، فإنه إنْ أراد الفاسدةَ المزاج بحيثُ لا تفقَهُ شيئاً، فلا أرى ذلك صَواباً، فإنّ مِثْلَ هذه لا تكليفَ عليها، وإنْ أراد أنها تفْقَهُ، ولكن بعد تعبٍ ومشقَّةٍ شديدةٍ، فذلك صوابٌ، مع أنّ قوله: «المفسودة المزاج»، فاسدٌ وصوابه: الفاسدة المزاج، وغَيْرَ ما أطلقَ القولَ فيه من أنَّ أصولَ الفقهِ مُلْحقةٌ بأُصولِ الدين في أنّ المصيبَ واحدٌ والمخطىءَ آثِمٌ، فإنَّ المسألةَ مختلفٌ فيها، والمتقدِّمون من الأُصوليين على التخطئةِ والتأثيمِ والمتأخِّرون على خلافِ ذلك.

الفرقُ الخامسُ والتسعون

بين قاعدةِ استقبالِ(١) الجهةِ

في الصلاة، وبين قاعدةِ استقبالِ السَّمْتِ(٢)

اعلمْ أنه قد وقع في المذاهبِ عامَّةً قولُهم: القاعدةُ أنَّ استقبالَ الجهةِ يكفي(٣)، وآخرون يقولونَ: بل القاعدةُ أَنَّ استقبالَ سَمْتِ الكَعْبَةِ لا بُدَّ منه، وهذه المقالاتُ والإطلاقاتُ في غايةِ الإشكال بسببِ أُمور:

أحدُها: أَنَّ الكلامَ في هذا إنما وقع فيمَنْ بَعُدَ عن الكعبة، أَمَّا مَنْ قَرُبَ، فإنَّ فَرْضَه استقبالُ السَّمْتِ قولاً واحداً(٤)، والذي بَعُدَ لا يقولُ أَحدٌ: إنَّ الله تعالى أوجبَ عليه استقبالَ عينِ الكعبة ومُقابلتَهَا ومعاينَتَها، فإنَّ ذلك تكليفُ ما لا يُطاق، بل الواجبُ عليه أن يبذُلَ جَهْدَه في تعيينِ جهةٍ يغلبُ على ظنِّه أَنَّ الكعبةَ وراءها، وإذا غلب على ظنِّه بعد بَذْلِ الجَهْدِ في الأدلةِ الدالةِ على الكعبةِ أنَّها وراءَ الجهةِ التي عَيَّنَتْها أدِلَّتُه، وجبَ عليه استقبالُها إجماعاً، فصارتِ الجهةُ مُجْمَعاً عليها، والسَّمْتُ

---

(١) في الأصل: استعمال.

(٢) قد توسَّع الإمامُ القرافيّ في بحثِ هذه المسألة في «الذخيرة» ٢/ ١٢٨ فما بعدها.
و«السَّمْتُ»: القَصْدُ، والمرادُ به هنا إصابةُ عَيْنِ الكعبة، وسيأتي تفسيره في كلام المؤلّف.

(٣) انظر «المغني» ٢/ ١٠٠-١٠١ لابن قُدامة.

(٤) قال الموفَّقُ في «المغني» ١/ ١٠٠: وهكذا إن كان بمسجدِ النبيِّ ﷺ، لأنَّه مدققٌ صحَّةِ قِبْلته، فإنَّ النبيَّ ﷺ لا يُقَرُّ على الخطأ. وقد روى أُسامةُ: أن النبيَّ ﷺ ركع ركعتين قُبُلَ القِبلةِ وقال: «هذه القِبْلةُ» أخرجه مسلم (١٣٣٠) وغيره.

الذي هو العَيْنُ والمُعاينةُ مُجْمَعٌ على عدم التكليف به، وإذا كان الإجماعُ في الصورتَيْن، أين يكونُ الخلاف؟[1]

وثانيها: أنَّ الصفَّ الطويلَ أجمَعَ الناسُ على صحَّةِ صلاتِهِ مع أنَّه خرجَ بعضُهُ عن السَّمْتِ قطعاً، فإنَّ الكعبةَ عَرْضُها عشرونَ ذِراعاً وطولُها خمسة وعشرون ذراعاً على ما قيل، والصفُّ الطويلُ مئةُ ذراعٍ فأكثَرُ، فبعضُه خارجٌ عن السَّمْتِ قطْعاً، فقولُهم: إنَّ القاعدةَ استقبالُ السَّمْتِ مُشْكِلٌ[2].

وثالثُها: أنَّ البلَدَيْن المُتقاربَيْن يكونُ استقبالُهما واحداً، مع أنَّا نقطَعُ بأنَّهما أَطْولُ من سَمْتِ الكعبة، ولم يقُلْ أحدٌ بأنَّ صلاةَ أحدِهما صحيحةٌ، والأُخرى باطلة، ولو قيل ذلك لكان ترجيحاً من غير مُرَجِّح، فإنه ليس إحداهما أَولى من الأُخرى بالبُطلان، فهذه أُمورٌ مُجْمَعٌ عليها كُلِّها، وجميعُها يقتضي الإشكالَ على هاتين القاعدتين.

---

(١) علَّق ابن الشاط على ما مَرَّ من كلامِ القرافيِّ بقوله: أما مُعاينُ الكَعْبةِ، فلا خلافَ في أنَّ فَرْضَه استقبالُ سَمْتِها كما ذكر، وأما غَيْرُ المُعاينِ، فنَقْلُ الخلافِ فيه معروفٌ: هل فَرْضُه استقبالُ السَّمْتِ كالمُعاين، أَمْ فَرْضُه استقبالٌ للجهة؟ وظاهرُ المنقولِ عن القائلين بالسَّمْتِ، أنَّهم يُريدون بذلك أنَّ المُسْتقبلَ للكعبةِ فَرْضُه أنْ يكونَ بحيث لو قُدِّرَ خُروجُ خَطٍّ مستقيمٍ على زوايا قائمةٍ من بين عينيه نافذاً إلى غيرِ نهايةٍ، لمرَّ بالكعبة قاطعاً لها، لا أَنهم يريدون أنَّ فَرْضَه استقبالُ عَيْنِها ومُعاينتُها، فإنَّ ذلك كما قال من تكليفِ ما لا يطاق، ولا قائلَ به، فالذي يظهَرُ أنَّ مرادهم يلزمُ منه تكليفُ ما لا يطاق، إذ فيه تكليفُ المعاينةِ مع عَدَمِها. والوجه الآخر ليس فيه ذلك، فالخلافُ مُعْجَمٌ في الجهةِ: هل هي المطلوبُ أم لا؟ وفي السَّمْتِ: هل هو المطلوبُ أَمْ لا؟ لكنَّ ترجيحَ القولِ بالجهةِ من الإجماع على صحَّةِ صلاةِ الصفِّ المستقيمِ الطويل، وما في معناه من الموضعَيْن المُتحاذِيَيْن، أو المواضع، ويُرَجَّحُ أيضاً بأنَّ التوصُّل إلى تحقيقِ الجهةِ مُتيسِّرٌ على المُكلَّفين أو أكثرِهم بخلاف التوصُّل إلى تحقيقِ السَّمْتِ، والحنيفيةُ سَمْحَةٌ، ودينُ اللهِ يُسْرٌ.

(٢) علَّق ابن الشاط على الأمرِ الثاني بقوله: هو أَقوى حُجَجِ القائلين بالجهة.

والجوابُ عنه ـ وهو سِرُّ الفَرْقِ ـ: ما كان يذكره الشيخُ عزُّ الدين بنُ عبدِ السلام رحِمه الله تعالى بعد أنْ كانَ يُوْرِدُ هذا الإشكالَ، فلا يُجيبُه أَحدٌ عنه، فكانَ يقول: الشيءُ قد يجبُ إيجابَ الوسائل، وقد يجبُ إيجابَ المقاصد، فالأَوَّلُ كالنظرِ في أوصافِ المياه، فإنَّه واجبٌ وُجوبَ الوسائل، فإنَّهُ يُتَوَسَّلُ به إلى معرفةِ الطهورية، وكالنظرِ في القِيَمِ في المُتْلَفات،/ فإنَّهُ وسيلةٌ إلى معرفةِ قيمةِ المُتْلَفِ، وكالسَّعيِ إلى الجُمعةِ ١٥٨/أ
واجبٌ، لأنَّهُ وسيلةٌ إلى إيقاعِها في الجامع، وكذلك السفرُ إلى الحجِّ، وهو كثير في الشريعة.

ومثالُ ما يجبُ وُجوبَ المقاصدِ: الصلواتُ الخَمْسُ، وصومُ رمضانَ، والحجُّ، والعُمْرَةُ، والإيمانُ والتوحيدُ، وغيرُ ذلك مما هو واجبٌ، لأنَّهُ مقصدٌ لنَفْسِهِ، لا لأنَّهُ وسيلةٌ لغيرِه(١).

إذا تقرَّرت هذه القاعدةُ، فاختلف الناسُ في الجهةِ، هل هي واجبةٌ وُجوبَ الوسائل، وأنَّ النظرَ فيها إنما هو لتحصيلِ عينِ الكعبة، وهو مذهبُ الشافعيِّ(٢)، فإذا أخطأَ في الجهةِ وجبَت الإعادةُ، لأنَّ القاعدةَ أيضاً، أنَّ الوسيلةَ إذا لم يحصُلْ مقصدُها سقط اعتبارُها، أَو النظرُ(٣) في الجهةِ واجبٌ وجوبَ المقاصد، وأنَّ الكعبةَ لما بَعُدَتْ عن الأبصارِ جداً، وتعذَّرَ الجَزْمُ بحُصولِها، جعل الشرعُ الاجتهادَ في الجهةِ هو الواجب

---

(١) قولهُ: «والجوابُ عنه.. إلى قوله: لا لأنَّه وسيلةٌ لغيره» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما ذكره حاكياً له عن عزِّ الدين مِن أنَّ الواجبَ على ضربَيْن: واجبٌ وجوبَ الوسائلِ، وواجبٌ وجوبَ المقاصدِ صحيحٌ كما ذكر.

(٢) انظر «التهذيب» ٢/ ٧٠ للإمام البغوي.

(٣) في المطبوع وفي طبعة دار السلام: «والنظر» والصوابُ ما أثبتناه، فإنَّ الكلامَ دائرٌ على التقسيم والتفريق.

نفسه، وهو المقصودُ دونَ عَيْنِ الكعبة، فإذا اجتهدَ، ثم تبيَّنَ خطؤه لا تجبُ عليه الإعادةُ، وهو مذهبُ مالكٍ[(١)] رحمه الله تعالى، فعلى هذا التقرير يصيرُ الخلافُ في السَّمْتِ: هل يجبُ وُجوبَ المقاصدِ، أَمْ لا يجبُ البتَّةَ، لا وجوبَ المقاصدِ، ولا وجوبَ الوسائلِ لأنَّهُ ليس وسيلةً لغيره؟ قولان. وهل تجبُ الجهةُ وجوبَ المقاصِدِ أَمْ وُجوبَ الوسائلِ؟ قولان، هذا هو توجيهُ القولَيْن في كلٍّ واحدةٍ من القاعدتَيْن، فعلى هذا تكونُ الجهةُ واجبةً بالإجماع، إنما الخلافُ في صورةِ وُجوبِها هل [هو] وجوبُ الوسائلِ، أو المقاصد؟ ويكون السَّمْتُ ليس واجباً مُطْلقاً إلَّا على أحد القوليْن، فإنَّه واجبٌ وُجوبَ المقاصدِ، فقولُ العلماء: هل الواجبُ الجهةُ، أو السَّمْتُ؟ قولان يصحُّ فيه قيدٌ لطيفٌ، فيكون معناه: هل الواجبُ وجوبَ المقاصدِ السَّمْتُ، أو الجهةُ؟ قولان، فبهذا القيدِ استقام حكايةُ الخلافِ، واتَّضَحَ أيضاً به تخريجُ الخلاف: هل تجبُ الإعادةُ على مَنْ أخطأ في اجتهادِهِ أم لا؟ قولان مَبْنِيَّان على أنَّ الجهةَ واجبةٌ وجوبَ المقاصِدِ، وقد حصلَ الاجتهادُ فيها، وهو الواجبُ عليه فقط لا شيءَ وراءه، أو واجبةٌ وجوبَ الوسائل، فتجبُ الإعادةُ لأنَّ الوسيلةَ إذا لم تُفْضِ إلى مَقْصِدِها، سقط اعتبارُها، واتَّضح الخلافُ والتخريجُ، واندفعَ الإشكالُ حينئذٍ بهذا القيدِ الزائد،/ وبهذا التقرير[(٢)]. ١٥٨/ب

---

(١) قولهُ: «إذا تقرَّرت هذه القاعدة... إلى قوله: مذهب مالك» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ينبغي أن يكون مرادُه بالخطأ خَطأ عَيْن الكعبة، لا خطأ الجهة، فإنَّ خطأ الجهةِ خطأ مقصود، فتلزمُ الإعادةُ على المذهب كما تقدَّم في خطأ العينِ في مذهب الشافعي.

(٢) قولهُ: «فعلى هذا التقرير... إلى قوله: بهذا القيد الزائد، وبهذا التقرير» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: جميعُ ما قاله في هذا الفصلِ تحريرُ خلافٍ ولا كلامَ فيه، غير أنَّ الصحيحَ من الأقوالِ أنَّ الجهةَ واجبةٌ وجوبَ المقاصدِ، وأنَّ الإعادة لازمةٌ عند تبيُّن الخطأ، والله أعلم.

وأما الجوابُ عن الصفِّ الطويل، فهو أنَّ الله تعالى إنما أوجبَ علينا أن نستقبلَ الكعبةَ الاستقبالَ العاديَّ لا الحقيقيَّ، والعادةُ أَنَّ الصفَّ الطويلَ إذا قَرُبَ من الشيءِ القصيرِ الذي يُسْتَقْبَلُ يكونُ أطولَ منه، ويجدُ بعضُهم نَفْسَهُ خارجةً عن ذلك الشيءِ المُسْتَقْبَلِ الذي هو أقصَرُ من الصفِّ الطويل، وإذا بَعُدَ ذلك الصفُّ الطويلُ بُعْداً كثيراً عن ذلك الشيءِ القصيرِ، يجدُ كلُّ واحدٍ ممَّن في ذلك الصفِّ الطويلِ نَفْسَهُ مُسْتقبِلاً لذلك الشيءِ القصيرِ في نظرِ العينِ بسببِ البُعْدِ، ألا ترى أَنَّ النخلةَ البعيدةَ، أو الشجرةَ إذا استقبلهما الرَّكْبُ العظيمُ الكثيرُ العددِ من البُعْدِ، يَجِدُ كلُّ واحدٍ من أهل الرَّكْبِ، أو القافلةِ نَفْسَه قُبالةَ تلك الشجرة، ويقولُ الرَّكْبُ بجُمْلتِه: نحن قُبالَةَ تلك الشجرة، ونحن سائرون إليها، وإذا قَرُبوا من الشجرةِ جداً لم يَبْقَ قُبالَتَها إلا النفرُ اليسيرُ من ذلك الركب، فكذلك الصفُّ الطويلُ بمصرَ، أو بخُراسانَ، لو كُشِفَ الغِطاءُ بينهم وبين الكعبةِ المُعظَّمةِ بحيث كان كلُّ واحدٍ منهم يُبْصِرُ الكعبةَ، لرأى نَفْسَهُ قُبالَةَ الكعبةِ بسببِ البُعْدِ كما قُلنا في الرَّكْبِ مع الشجرة، فقد حصلَ في حَقِّهم الاستقبالُ العادي، وهو المطلوبُ الشرعيُّ، وكذلك نقولُ في البلَدَيْن المتقاربَيْن: لو كُشِفَ الغِطاءُ بينهما وبين الكعبة، لرأى كُلُّ واحدٍ منهم نَفْسَهُ قُبالَةَ الكعبةِ، فهما كالصفِّ الطويلِ سواء، والجميعُ مبنيٌّ على هذه القاعدة، وهي أنَّ الله تعالى إنما أمرَ بالاستقبالِ العاديِّ دون الحقيقيِّ مع البُعْدِ، ومع القُرْبِ الواجبِ الاستقبالَ الحقيقيَّ حتى إنَّهُ إذا صَفَّ صفٌّ مع حائطِ الكعبةِ، فصادف آخِرُهم[1] نِصْفَهُ قُبالَةَ الكعبة، ونصفَهُ خارجاً عنها، بَطَلَتْ صلاتُه، لأنه مأمورٌ بأن يَسْتَقْبِلَ بجُمْلتِهِ الكعبةَ، فإذا لم يحصُلْ ذلك استدار، وكذلك الصفُّ الطويلُ بقُرْبِ الكعبةِ، يُصَلُّونَ دائرةً، أو قوساً إن

(١) في المطبوع: أحدُهم.

قَصُروا عن الدائرة، وفي البُعْدِ يُصلُّونَ خطّاً مستقيماً بسببِ ما تقدَّمَ من التقرير، وأنهم إذا كانوا خطّاً مع البُعْدِ يكونون مستقبلينَ عادةً بخلافِهم مع القُرْبِ، فقد ظهرَ الفرقُ بين قاعدةِ استقبالِ السَّمْتِ وبين قاعدةِ استقبالِ الجِهَة، وصحَّ جَرَيانُ الخلافِ في ذلك، واندفعت الإشكالاتُ التي عليها، وهو من المواطنِ الجليلةِ التي يَحتاجُ إليها الفقهاء، ولم أَرَ

١٥٩/أ أحداً حَرَّرَهُ هذا/ التحريرَ إلا الشيخ عزَّ الدين بنَ عبدِ السَّلام رحِمه الله وقَدَّسَ روحَهُ، فلقد كان سَديدَ[1] التحريرِ لمواضعَ كثيرةٍ في الشريعةِ، معقولِها ومنقولِها، وكان يُفْتَحُ عليه بأشياءَ لا تُوجَدُ لغيرِه رحِمَهُ الله رحمةً واسعةً[2].

* * *

---

(١) في المطبوع: شديد بالشين المُعجمة، والسَّدادُ أَوْلى في هذا الموطن.

(٢) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: هذا الجوابُ إنَّما هو جوابُ القائلين بالسَّمْتِ دَفْعاً لاستدلالِ القائلين بالجهة عليهم بالصفِّ الطويل، وللقائلين بالجهةِ أنْ يقولوا: سَلَّمْنا صحَّةَ هذا الجواب، لأنه مُحصِّلٌ لمقصودِنا من القولِ بالجهة، وغيرُ محصِّلٍ لمقصودكم من القول بالسَّمْتِ الحقيقيِّ الذي هو العينُ من غيرِ شَرْطِ المُعاينةِ، لتعذُّر ذلك مع البُعْدِ، ومآلِ قولِكم بالسَّمْتِ العاديِّ غيرِ الحقيقيِّ إلى قولنا بالجهةِ، فعلى التحقيقِ ذلك الجوابُ ليس بجوابٍ، بل تسليمٌ لقولِ المُخالف، والله أعلم.

الفرقُ السادسُ والتسعون

بين قاعدةِ من يتعيَّن تقديمُه وبين قاعدةِ من يتعيَّنُ تأخيرُه في الولاياتِ والمناصبِ والاستحقاقاتِ الشَّرْعية[1]

اعلمْ أنَّهُ يجبُ أن يُقَدَّمَ في كُلِّ ولايةٍ مَنْ هو أَقْوَمُ بمصالحِها على مَنْ هو دونه، فيُقَدَّمُ في ولايةِ الحروبِ مَنْ هو أَعرفُ بمكائدِ الحروبِ، وسياسةِ الجيوش، والصَّوْلَةِ على الأعداء، والهيبةِ عليهم، وَيُقَدَّمُ في القضاءِ مَنْ هو أَعرفُ بالأحكامِ الشرعية، وأَشَدُّ تَفَطُّناً لِحِجاج الخُصوم وخُدَعِهِم، وهو معنى قوله عليه السلام: «أقضاكُم علـيّ»[2] أي: هو أَشَدُّ تفطُّناً لحِجاجِ الخُصوم، وخُدَعِ المتحاكمين، وبه يظهَرُ الجَمْعُ بينه وبين قولِه عليه السلام: «أعلمُكم بالحلالِ والحرامِ مُعاذُ بن جبل»[3] وإذا كان معاذٌ أَعرفَ بالحلالِ والحرامِ، كان أَقضى الناس، غَيْرَ أنَّ القضاءَ[4] لَمَّا كان يرجعُ إلى معرفةِ الحِجاج، والتفطُّنِ لها، كان أمراً زائداً على معرفةِ الحلال والحرام، فقد يكون الإنسانُ سديدَ المعرفةِ بالحَلالِ والحرام، وهو يُخْدَعُ بأيْسَرِ الشُّبُهاتِ، فالقضاءُ عبارةٌ عن هذا التفطُّن، ولهذا قال عليه السلام: «إنَّما أنا بشر، وإنَّكُم تَخْتَصمون إليَّ، ولعلَّ بعضَكُم يكونُ أَلْحَنَ بحُجتِهِ من بعض، فأَقْضي له على نحو ما

---

(١) هذا الفرقُ مستفادٌ من كلامِ شيخه العزّ بن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ١/ ١٠٧ فما بعدها.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) في الأصل: القَصْد.

أسمع»[1]، الحديث، فدلَّ ذلك على أنَّ القضاءَ تَبَعُ الحِجاجِ وأحوالِها، فمن كان لها أشدُّ تفطُّناً، كان أَقْضى من غيرِه، وَيُقَدَّمُ في القضاء.

ويُقدَّمُ في أمانةِ اليتيم[2] مَنْ هو أَعْلَمُ بتنميةِ أموالِ اليتامى، وتقاديرِ أموالِ النفقات، وأحوالِ الكوافلِ، والمُناظراتِ عند الحُكَّام عن أموالِ الأيتام.

ويُقَدَّمُ في جبايةِ الصدقاتِ مَنْ هو أعرَفُ بمقاديرِ النُّصُبِ، وأحكامِ الزكاة من الخُلْطةِ وغيرها.

ويُقدَّمُ في الصلاةِ مَنْ هو أعرَفُ بأحكامِها، وعوارِضِ سَهْوِها واستخلافِها، وغيرِ ذلك من عوارِضِها ومصالِحها حتى يكونَ المقدَّمُ في بابٍ رُبَّما أُخِّرَ في بابٍ آخَرَ كالنِّساءِ مُقَدَّماتٌ في بابِ الحَضانةِ على الرجال، لأنَّهُنَّ أَصْبَرُ على أخلاقِ الصبيان، وأشدُّ شفقةً ورأفةً، وأقلُّ أَنَفَةً من قاذوراتِ الأطفال، والرجالُ على العكسِ من ذلك في هذه/ الأحوال، ١٥٩/ب فقُدِّمْنَ لذلك، وأُخِّرَ الرجالُ عنهن، وأُخِّرْنَ في الإمامةِ، والحُروبِ وغيرِهما من المناصبِ، لأنَّ الرجالَ أَقْوَمُ بمصالِحِ تلك الولاياتِ منهن[3].

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) في الأصل: الحُكم.

(٣) علَّق ابن الشاط على كلام القرافي من بداية الفرق. . . إلى قوله: الولايات منهن» بقوله: إنْ أراد بقوله: «مَنْ هو أَقْوَمُ بمصالحِها» مَنْ هو مُتَّصفٌ بالأهْلِيَّة لذلك وبِمَنْ هو دُونَه من ليس مُتَّصِفاً بالأهلية لذلك، فلا خَفاءَ أنه يجبُ تقديمُ المُتَّصِفِ دونَ غيرِه، وإنْ أراد بمَنْ هو أقوَمُ بمصالحِها مَنْ هو أتمُّ قِياماً مع أنَّ مَنْ هو دُونَه ممَّن له أهليَّةُ القيام بِها، ففي ذلك نظرٌ، والأظهَرُ عند التأملِ في ذلك أنه لا يجبُ وجوبَ حَتْمٍ تقديمُ الأَقْومِ بتلك المصالح، بل يجوزُ تقديمُ غيرِ الأَقْوَمِ بها، وتقديمُ الأَقْوَمِ أولى، ودليلُ ذلك: أنّ المقصودَ من تلك المصالحِ حاصِلٌ بكلٍّ واحدٍ =

ويظهرُ لك باعتبارِ هذا التقريرِ: أنَّ التقديمَ في الصلاةِ لا يلزَمُ منه من حيثُ هو تقديمٌ في الصلاة التقديمُ في الإمامةِ العُظْمَى، لأَنَّ الإمامَةَ العُظْمَى مشتملةٌ على سياسةِ الأمة، ومعرفةِ معاقدِ الشريعة، وضبطِ الجيوش، وولايةِ الأَكْفاءِ، وعَزْلِ الضُّعفاء، ومكافحةِ الأَضداد والأعداء، وتَصريفِ الأموالِ وأَخْذِها من مَظانِّها، وصَرْفِها في مستحقَّاتِها إلى غيرِ ذلك مما هو معروفٌ بالإمامةِ الكُبرى[1]. وعلى هذا ورد سؤالٌ عن قولِ عُمَرَ رضي الله عنه لأبي بكرٍ رضي الله عنه في أَمْرِ الإمامة: رَضِيَك رسولُ الله صلى الله عليه وسلم لدِينِنَا، أفلا نرضاكَ لدُنيانا[2]، إشارةً لتقديمه رضي الله عنه في الصلاة، فجعَلَ عمرُ رضي الله عنه ذلكَ دليلاً على تقديمِهِ رضي الله عنه للإمامة، وهذا في ظاهرِ الحال لا يستقيمُ، لأَنَّهُ لا يلزَمُ من التقديمِ في الصلاةِ التقديمُ في الخلافة، والجوابُ عن هذا السؤالِ من وجوه:

الأَوَّلُ: ما ذكَرهُ بعضُ العلماءِ، وهو أَنَّ رسولَ الله ﷺ كان يعلمُ أَنَّ أبا بكرٍ الصدِّيقَ هو المُتعيِّنُ للخلافةِ، ولم يُمْكِنْ أن يفعلَ ذلك من قِبَلِ

= منهما، لأنه متَّصفٌ بالأَهْلِيَّة لذلك، فلا وَجْهَ لتعيُّنِ الأَقْوَمِ إلا على وَجْهِ الأَوْلوية خاصَّة، ولا يصحُّ الاعتراضُ على هذا بتعيينِ تقديمِ النساءِ على الرجالِ في باب الحضانةِ، فإنّ الرجالَ ليسوا كالنساءِ في القيامِ بمصالحِ أُمور الحضانة، فتعيَّنَ تقديمُهنَّ عليهم لذلك، وليس الكلامُ فيما هذا سبيلُه، وإنما الكلامُ في مِثْلِ رجلَيْن لكلٍّ واحدٍ منهما أهليةُ ولايةِ القضاءِ غَيْرَ أَنَّ أحدَهما أصلَحُ لها مع أَنَّ الأَدْنى صالحٌ لها أيضاً.

(١) انظر «الأحكام السلطانية»: ٥١ للماوردي. وقولُ القرافي: «ويظهر لك باعتبار هذا التقرير. . . إلى قوله: بالإمامة الكبرى» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله مِنْ أنَّ مَنْ له أَهْلِيَّةُ القيام بإمامة الصلاة، لا يلزمُ أن يكون له أهلية القيام بإمامةِ الخلافة صحيح.

(٢) ليس هذا من قولِ عمر رضي الله عنه، بل هو من قولِ عليّ رضي الله عنه، أخرجه ابن سعد في «الطبقات الكبرى» ٣/ ١٨٣ .

نَفْسِه، لأنـه عليه السلام يَتَّبعُ ما أُنْزِلَ عليه مِنْ ربِّه، وما أُنْزِلَ عليه في ذلك شيءٌ يُعْتَمَدُ عليه، فعندَ ذلك وكَلَ الأَمرَ فيه إلـى الاجتهاد فكان عليه السلام يشيرُ إلى خلافتِهِ بالإيماء، وأَنواعِ التكريم، والثناءِ عليه بمحاسنِهِ التي توجبُ تقديمَهُ، فمن ذلك تقديمُه عليه السلام في الصلاة، وقولُه عليه السلام في مرضِ موته: «يأبى الله والمسلمون إلا أبا بكرٍ»[1] مشيراً بذلك إلى أنَّ مَنْ كان هو المُتعيِّنَ للخلافةِ كيف يتقدَّمُ عليه غيرُه للصلاة، فمرادُ عُمَرَ رضي الله عنه: أنك رَضِيَك النبيُّ عليه السلام لديننا الرضا الخاصَّ الذي تقدَّمَ تفسيرُه، فيتعيَّنُ علينا أنْ نرضاكَ للخلافة، وليس المرادُ مُطْلَقَ الرضا بحيث يقتصرُ على أهليـة الإمامةِ في الصلاة خاصة[2].

الثاني: أَنَّ عُمَرَ رضي الله عنه قصد بذلك تسكينَ النائرةِ[3] والفتنةِ، ورَدْعَ الأهواءِ بذِكْرِ حُجَّةٍ ظاهرةٍ ليسكُنَ لها أكثرُ الناس، فيندَفِعَ الفسادُ.

---

(١) أخرجه مسلم (٢٣٨٧)، وأبو داود (٤٤٦٠) وترجم له أبو داود «باب استخلاف أبي بكر».

(٢) قال المازري في «المُعْلم» ٣/ ١٣٧: وأمَّا الصدِّيق ـ رضي الله عنه ـ فإذا أثبتنا ولايتَه باتفاقِ الصحابةِ عليه على وجهٍ يُوجِبُ إمامته، فإن المحققين من أئمتنا أنكروا أن يكون ذلك بنصٍّ قاطعٍ منه ـ عليه السلام ـ على إمامته، وقالوا: لو كان النصُّ عند الصحابةِ لم يقع منها ما وقع عند إمامتهِ والعَقْدِ له، ولا كان ما كان من الاختلاف، فدلَّ ذلك على أنَّه رأيٌ منهم، وقع فيه تردُّدٌ من طائفةٍ، ثم استقرَّ الأمرُ، فانجزم الرأي عليه، ويجعلُ هؤلاء ما وقع في هذا الحديث «ويأبى الله والمؤمنون إلّا أبا بكرٍ» مع ما وقع من أمثاله، من الظواهر التي لا تبلغُ النصَّ الجليَّ القاطعَ الذي لا يسوغ خلافُه ولا الاجتهادُ معه. انتهى كلامُه، وهو الذي نصره القاضي عياض في «إكمال المُعْلم» ٧/ ٣٨٨.

(٣) في المطبوع: الثائرة. والنائرة: العداوة والشَّحناء، وسعىٰ في إطفاء النائرة، أي: في تسكين الفتنة.

وثالِثُها: أَنَّا نَجْعَلُ قولَ عُمَرَ رضي الله عنه: رَضِيَكَ رسول الله ﷺ
لدينِنا، على ظاهِرِه،/ ونجْعَلُ الإضافةَ على بابِها مُوجبةً للعمومِ كما تَقرَّرَ ١٦٠/أ
أنه هو اللغةُ عند الأصوليين، فجعلوها مِنْ صِيَغِ العموم لغةً، ومنه قولُه
عليه السلام: «هو الطَّهورُ ماؤه الحِلُّ مَيْتَتُه»[1] فكان ذلك عامّاً في جميع
ماءِ البحرِ ومَيْتاتِهِ بسببِ الإضافةِ، ففهِمَ عُمَرُ رضي الله عنه مِنْ إشاراتِهِ
عليه السلام أنَّ الصديقَ رضي الله عنه مَرْضيٌّ لجميعِ حُرُماتِ الدين، ومِنْ
جُمْلةِ ذلك أَحوالُ الأُمةِ، والنظرُ في مصالحِ المِلَّة، فإنه من أعظَمِ فُروضِ
الكفايات، فهو من الدين، ويكونُ قولُه: «أفلا نرضاكَ لدنيانَا»، أي:
هؤلاء إنَّما يتنازعون ـ أعني الأنصارَ ـ في أمورِ رئاسةٍ وعُلوٍّ، وحُصولِ
الأَمْرِ والنَّهْيِ مَنْ قِبَلِهم، وهذا أمرٌ دُنْيويٌّ لا دينِيٌّ، فيكونُ خَسيساً بالنسبةِ
إلى الدِّينِ الذي [هو] من جملةِ مصالحِ الأمة والمِلَّة، وهذا صحيحٌ، فإنَّ
المَرْضِيَّ لمعالي الأُمورِ لا يُقَصِّرُ دُونَ خسيسِها، فاندفَعَ بهذه الوجوهِ هذا
السؤال، وكان أَمْرُ الصدِّيقِ رضي الله عنه أَجَلَّ من هذا كُلِّه بين الصحابة
رضي الله عنهم، وإنَّما قام الأنصارُ في منازعَتِهِ لطلبِ العُلُوِّ والرئاسة،
ولهذا قال قائلُهم[2]: مِنَّا أَميرٌ، ومنكم أَمير، ومعلومٌ أَنَّ الشَّرِكَةَ في
الإمامةِ ليست من مصالِحِ الدين، فإنَّ ذلك يُفْضي إلى المخالفةِ
والمُشاققة، لكنْ لَمَّا لم يجِدْ هذا القائلُ الأَمْرَ يصفو له وحدَهُ، طلبَ
الشَّرِكَة تحصيلاً لمقصدِهِ، وإنْ كانَ ذلك ليس مصلحةً للناس، وقد قال
العلماءُ رَحِمَهُمُ الله: إنَّ قولـه تعالـى: ﴿ وَإِنَّهُۥ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ ﴾

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) هو الحُبابُ بن المنذر، والخبرُ مذكورٌ في «طبقات ابن سعد» ٣/ ١٨٢، وذكره الحافظ ابن حجر في ترجمته من «الإصابة» ٢/ ١٠ وعزاه لعبد الرزاق، عن مَعْمرٍ، عن الزهري، عن عروة بن الزبير.

[الزخرف: ٤٤] أنه الخِلافَةُ، وأنه كان ﷺ يطوفُ على القبائل في أول أمرِه لينصروه، فيقولون لـه: ويكون لنا الأَمْرُ مِنْ بَعْـدِك، فيقولُ ﷺ: «إنِّـي قد مُنِعْتُ من ذلك، وأنه قد أنزَلَ عليَّ ﴿ وَإِنَّهُۥ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْـَٔلُونَ ﴾»[١]، فلم يكُنْ للأنصارِ في هذا الشأن شيءٌ، وهذا مُسْتَوْعَبٌ في كُتُبِ الإمامة[٢]، وموضعُه من أصولِ الدين ليس هذا موضِعَه، وقد سُئِلَ بعضُ علماءِ القَيْروان: مَنْ كان مُستَحِقّاً للخلافةِ بعد رسولِ الله ﷺ؟ فقال: سُبْحانَ الله! إنَّا بالقَيْرَوان نعلمُ مَنْ هو أَصلَحُ مِنَّا بالقضاءِ، ومَنْ هو أَصلحُ منَّا للفُتْيا، ومَنْ هو أصلَحُ منَّا للإمامة، أيَخْفى ذلك عن أصحابِ النبيِّ ﷺ؟ إنَّما يسألُ عن هذه المسائلِ أهلُ العراقِ، وصدقَ رضي الله تعالى عنه فيما قاله[٣].

وبهذهِ المباحثِ أيضاً يظهرُ ما قاله العلماء: إنَّ الإمامَ إذا وجدَ مَنْ هو أصلَحُ للقضاءِ ممَّن هو مُتوَلٍّ الآنَ، عزلَ الأَولَ وولّى الثاني، وكان ذلك/ واجباً عليه لئلا يُفَوِّتَ على المسلمين مصلحةَ الأَفْضَلِ منهما، ١٦٠/ب

---

(١) هذا قولُ ابن عطية في «المحرَّر الوجيز» ٥/ ٥٧، ولم أجده في الطبري وابن كثير.

(٢) انظر «غِياث الأُمم»: ١٤٣ للإمام الجُوَيني.

(٣) قوله: «وعلى هذا ورد سؤالٌ من قول عمر. . . إلى قوله: وصدق رضي الله تعالى عنه فيما قاله» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: الجواباتُ لا بأسَ بها، غَيْرَ ما تضمَّنَه الجوابُ الأَخيرُ من الحَمْلِ على الأنصارِ في قوله: إنَّما قاموا في منازعتهِ لطلبِ العُلوِّ والرئاسة، وأنَّهم لما رَأَوا أنَّ الأمرَ لا يصفو لهم طلبوا الشَّرِكة، فإنَّ ذلك كُلَّه أمرٌ لا يليقُ بهم، ولا تصحُّ نِسْبَةُ مِثْلهِ إليهم، وليس الظنُّ بهم إلا أنهم طلبوا ذلك لتحصيلِ الأُجورِ الحاصلةِ لمتولِّي أَمْرِ الإمامةِ على الوَجْه الشرعيِّ، فلما لم يُساعَدوا على ذلك، طلبوا الشَّركةَ طَمَعاً في تحصيلِ بعضِ تلك الأجور إذا تعذَّر تحصيلُ جميعها، هذا هو اللائقُ بهم، لا ما ذكره من إيثارِ الرئاسةِ الدنيويةِ التي لا تناسبُ أحوالَهم في بَذْلِهم في ذاتِ الله تعالى أنفُسَهم وأموالَهم، والله أعلم.

ويَحْرُمُ عليه أن يعزلَ الأَعْلى بالأَدْنى لئلا يُفَوِّتَ على المسلمين مصلحةَ الأعلى، ولا ينفذُ عَزْلُ الأَعلى، لأنَّ الإمامَ الذي عَزَلَهُ معزولٌ عن عَزْلِهِ، وإنما ولاه الله تعالى على خلافِ ذلك[1] لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ [الأنعام:١٥٢]، وإذا كانَ الوصيُّ معزولًا عن غيرِ الأحسَنِ في مالِ اليتيم، فمصلحةُ جميعِ المسلمين أَوْلى بذلك، فالإمامُ الأَعظَمُ معزولٌ عن عَزْلِ[2] الأصلحِ للناس، ومما يدلُّ على ذلك قولُه ﷺ: «مَنْ وَلِيَ من أُمورِ أُمَّتي شيئاً، ثم لم يجتَهِدْ لهم، ولم يَنْصَحْ فالجنَّةُ عليه حرام»[3]، والمَنْهيُّ عنه المُحَرَّمُ لا يَنْفَذُ في الشريعة لقولِه ﷺ: «مَنْ أدخلَ في دينِنا ما ليس منه فهو رَدٌّ»[4] فقد تحرَّرَ الفَرْقُ بين من يصحُّ تقديمُه، وبين من يصحُّ تأخيرُه، وذلك عامٌّ في الصلاةِ، والقضاءِ، والأوصياءِ، والكُفَلاءِ في الحضانة وفي غيرِها، وولايةِ النّكاح، وصلاةِ الجنازة، وكثيرٌ مِنْ أبوابِ الفقهِ يُحتاجُ فيه إلى معرفةِ هذا الفرق بين هاتَيْنِ القاعدتين، وتحريرِ ضابطِهما[5].

---

(١) انظر «أدب القضاء»: ٩٣-٩٥ لابن أبي الدم الشافعيّ.

(٢) في الأصل: غير. وهذا مُقَيَّدٌ بأن يكون العَزْلُ لا عَنْ نَظرٍ، وإلا فإنْ عزل الإمامُ القاضي بمن هو دونه لمصلحةٍ رآها نفذ العَزْلُ. انظر «أدب القضاء»: ٩٤.

(٣) ثبت في «صحيح مسلم» (١٨٢٩) (١٤٢) من حديثِ معقل بن يَسارٍ قال: سمعتُ رسولَ الله ﷺ يقول: «ما مِنْ أميرٍ يلي أَمْرَ المسلمين، ثم لا يَجْهَدُ لهم ويَنْصَح، إلَّا لم يدخُلْ معهم الجنّة».

(٤) أخرجه البخاري (٢٦٩٧)، ومسلم (١٧١٨) بلفظ «من أحدث» من حديث عائشة رضي الله عنها، وصحَّحه ابن حبان (٢٦)، (٢٧) وفيه تمامُ تخريجه.

(٥) قوله: «وبهذه المباحث أيضاً يظهر... آخرِ الفرق» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما حكاه عن العلماءِ مِنْ أنَّ الإمامَ إذا وجدَ مَنْ هو أَصْلحُ للقضاء عَزَلَ المتولِّي، ينبغي أن يُحْمَلَ على أنّ المتولِّي مُقصِّرٌ عن الأَهْلية، لا على أنه أَهْلٌ، ولكنَّ غَيْرَه أَمَسُّ منه بالأهلية، ودليلُ ذلك أنّ المصلحةَ المقصودةَ من القضاءِ تحصُلُ من المفضولِ=

الفرقُ السابعُ والتسعون

بين قاعدة الشكِّ في طَرَيانِ الأحداثِ بعد الطهارةِ يُعْتَبَرُ عند مالكٍ وبين قاعدةِ الشكِّ في طرَيانِ غيرِهِ من الأسبابِ والروافعِ للأسبابِ فلا يُعْتَبَر[1]

اعلم أَنه قد وقع في مذهبِ مالكٍ رحمهُ الله فتاوى ظاهرُها التناقضُ، وفي التحقيقِ لا تناقُضَ بينها، لأنَّ مالكاً قال: إذا شكَّ في الحَدَثِ بعد الطهارةِ، يجبُ الوضوءُ، فاعتبرَ الشكَّ، وإنْ شكَّ في الطهارةِ بعد الحَدَثِ، لا عِبْرَةَ بالطهارةِ، فألغى الشكَّ[2].

وإنْ شكَّ، هل طَلَّقَ ثلاثاً أو واحدةً، لزِمَهُ الثلاثُ، فاعتبرَ الشكَّ، وإنْ شكَّ هل طلَّقَ أَمْ لا؟ لا شيءَ عليه، فألغى الشكَّ[3].

وإن حَلَفَ يميناً، وشَكَّ في عَيْنِها هل هي طلاقٌ، أو عَتاقٌ، أو غيرُهما، لزِمَهُ جميعُ ما شكَّ فيه، فاعتبرَ الشكَّ[4].

= المتَّصف بها، فلا وَجْهَ لعَزلهِ، وقياسُه على الوصيِّ فيه نَظَر، واستدلالهُ بقوله ﷺ: «مَنْ وَلي من أُمورِ أُمَّتي شيئاً ولم يجتهِدْ لهم ولم ينصَحْ فالجنَّةُ عليه حرام» نقولُ بمُوجَبِهِ، ولا يتناولُ محلَّ النزاع، فإنَّ الكلامَ ليس فيمَنْ لم يجتهِدْ ولم يَنْصَحْ، وإنما الكلامُ فيمن يجتهدُ وينصحُ، وهو أهلٌ لذلك، غَيْرَ أنّ غيْرَه أمسُّ بالأَهْلية منه وما قاله فيما بعد ذلك من الفروقِ السبعةِ إلى تمامِ الفرقِ الثالث والمئة صحيح.

(١) انظر أصل هذا الفَرْقِ في «الذخيرة» ١/ ٢١٨-٢١٩.

(٢) انظر «المدوَّنة» ١/ ١٣-١٤.

(٣) انظر «المدوَّنة» ٣/ ١٣-١٤.

(٤) انظر «المدونة» ٣/ ١٤.

وإنْ شكَّ، هل سَها أمْ لا؟ لا شيءَ عليهِ فألغى الشكَّ، وإنْ شكَّ: هل صلَّى ثلاثاً أَمْ أربعاً؟ جعلها ثلاثاً، وصلَّى، وسجدَ بعد السلامِ لأجلِ الشكِّ[1]، فاعتبرَ الشكَّ، فوقعت هذه الفروعُ متناقضةً كما ترى في الظاهر، وإذا حُقِّقَتْ على القواعد لا يكونُ بينها تناقُض، بل القاعدة: أَنَّ كُلَّ مشكوكٍ فيه مُلْغى، فكُلُّ سَبَبٍ شكَكْنا في طَرَيانهِ لم نُرَتِّبْ عليه مُسَبَّبَه، وجعلنا ذلك السببَ كالمعدومِ المجزومِ بعَدَمِه، فلا نرتِّبُ/ الحُكْمَ، وكُلُّ ١٦١/أ
شرطٍ شكَكْنا في وجودِه جعَلْناه كالمجزومِ بعَدَمه، فلا نُرتِّبُ الحُكْمَ، وكلُّ مانعٍ شكَكْنا في وجودِه جَعَلْناه مُلغىً كالمجزومِ بعَدَمهِ، فنُرتِّبُ الحُكْمَ إنْ وُجِدَ سَبَبُه، فهذه القاعدةُ مُجْمَعٌ عليها من حيث الجملةُ، غَيْرَ أنَّه قد تعذَّرَ الوفاءُ بها في الطهارات، وتعيَّن إلغاؤها من وجهٍ، واختلف العلماءُ رحِمَهم الله بأيِّ وَجْهٍ تُلْغى وإلّا فهم مُجْمعون على اعتبارِها.

فقال الشافعيُّ: إذا شكَّ في طَرَيانِ الحَدَثِ جَعْلتُه كالمجزومِ بعَدَمهِ، والمجزومُ بعَدَمِه لا يجبُ معه الوضوء، فلا يجبُ على هذا الشاكِّ الوضوءُ[2]، وقال مالكٌ: براءةُ الذمَّةِ تفتقِرُ إلى سببٍ مُبْرىءٍ معلومِ الوجود، أو مظنونِ الوجود، والشكُّ في طَرَيانِ الحَدَثِ يوجبُ الشكَّ في بقاءِ الطهارة، والشكُّ في بقاءِ الطهارةِ يوجبُ الشكَّ في الصلاةِ الواقعةِ هل هي سببٌ مُبْرِىءٌ أَمْ لا؟ فوجبَ أن تكونَ هذه الصلاةُ كالمجزومِ بعَدَمِها، والمجزومُ بعَدَمِ الصلاةِ في حَقِّه يجبُ عليه أن يُصَلِّي، فيجبُ على هذا الشاكِّ أنْ يُصلِّيَ بطهارةٍ مظنونةٍ كما قال الشافعي حرفاً بحرف[3]،

---

(١) في هامش الأصل ما نصُّه: النقلُ عن مالكٍ أنَّه يُؤمَرُ بذلك من غيرِ قضاء. قاله في «المدوَّنة».

(٢) انظر «التهذيب» ١/ ٣١٨ للإمام البغوي، و«عجالة المحتاج» ١/ ٨١ لابن المُلقِّن.

(٣) انظر «الذخيرة» ١/ ٢١٩.

وكلاهما يقول: المشكوكُ فيه مُلْغىً، لكنَّ إلغاءَ مالكٍ في السببِ المُبْرِىء، وإلغاءُ الشافعيِّ في الحَدَث، ومذهبُ مالكٍ أَرْجَحُ من جهةِ أنّ الصلاةَ مقصِدٌ، والطهاراتُ وسائلُ، وطرحُ الشكِّ تحقيقاً للمقصدِ أَوْلى من طرْحهِ لتحقيقِ الوسائل، فهذا هو الفرقُ بين الطهاراتِ يُشَكُّ فيها، وبين غيرِها إذا شُكَّ فيه، وأما إذا شكَّ في الطهارةِ بعد الحَدَثِ، فالمشكوكُ فيه مُلْغىً على القاعدة، فتجبُ عليه الطهارة.

وإن شكَّ: هل طلَّقَ ثلاثاً أو واحدةً، يلزَمُه الثلاثُ، لأنّ الرجعةَ شَرْطُها العصمةُ، ونحنُ نشكُّ في بقائِها، فيكون هذا الشرطُ مُلْغىً على هذه القاعدة.

وإن شكَّ: هل طَلَّق أمْ لا؟ لا شيءَ عليه، لأنَّ المشكوكَ فيه مُلْغىً على القاعدة، وإذا شَكَّ في عَيْنِ اليمينِ لزِمَه الجميعُ، لأنا نشكُّ إذا اقتصرَ على بعضِها في السببِ المُبْرِىء، فلعلَّه غَيْرُ ما وقع، فَوجبَ استيعابُها حتى يُعْلَمَ السببُ المُبْرِىءُ كما قُلنا في الصلاة إذا شَكَّ في طَرَيانِ الحَدَثِ على طهارتها.

وإنْ شكَّ: هل سَها أمْ لا؟ فلا شيءَ عليه، لأنَّ المشكوكَ فيه مُلْغىً على القاعدة، وإنْ شكَّ: هل صَلَّى ثلاثاً أم أربعاً؟ سجدَ، لأنَّ الشكَّ نصَبه صاحبُ الشرع سببَ السجودِ لا للزيادة، وقد تقدَّم بسطُ هذه المباحثِ في الفرق الرابع والأربعين بين الشكِّ في السبب، وبين السببِ في الشك، فليُطالَعْ/ من هناك، وإنما المقصودُ هٰهنا الفرقُ بين الشكِّ في الطهاراتِ، وبين الشكِّ في غيرِها، وقد أشرْتُ إليه ههنا، وتكميلُه هناك. ١٦١/ب

* * *

الفرق الثامِنُ والتسعون

بين قاعدةِ البقاعِ جُعِلَ المظانُّ منها معتبراً[1] في أداءِ الجُمُعات، وقَصْرِ الصلوات، وبين قاعدةِ الأزمانِ لم تُجعل المظانُّ [منها] معتبرةً[2] في رؤيةِ الأَهِلَّةِ، ولا دخولِ أوقاتِ العبادات، وترتيبِ أحكامِها

اعلم أَنَّ الفرقَ بين هاتين القاعدتينِ مبنيٌّ علي قاعدةٍ، وهي أَنَّ الوصفَ الذي هو مُعْتَبَرٌ في الحُكْمِ، إن أَمْكَنَ انضباطُهُ لا يُعْدَلُ عنه إلى غيرِهِ، كتعليلِ التحريمِ في الخَمْرِ بالسُّكْرِ، والرِّبا بالقُوتِ[3]، وغيرِ ذلك من الأوصافِ المُعْتَبَرَةِ في الأحكام، وإنْ كان غيرَ مُنْضَبِطٍ، أُقيمَتْ مَظِنَّتُهُ مُقامَهُ. وعَدَمُ الانضباطِ إما لاختلافِ مقاديرِهِ في رُتبهِ كالمشقَّة لمَّا كانت سببَ القَصْرِ، وهي غَيْرُ مُنْضَبِطَةِ المقادير، فليس مشاقُّ الناس سواءً في ذلك، وقد يُدْرَكُ ظاهِراً، وقد يُدْرَكُ خَفِيّاً، ومِثْلُ هذا يَعْسُرُ ضَبْطُه في مَحالِّه حتى تُضافَ إليه الأحكام، فأُقيمَتْ مَظِنَّتُه مُقامَه، وهي أَربعةُ بُرُدٍ[4]، فإنَّها تُظَنُّ عندها المَشَقَّة.

وكالإنزالِ، لمَّا كان غَيْرَ مُنْضَبِطٍ في الناسِ بسببِ أَنَّ مِنَ الناسِ مَنْ لا يُنْزِلُ إلا بالدَّفْقِ والإحساسِ باللّذَّةِ الكُبْرى، ومنهم [من] يُنْزِلُ تقطيراً من غيرِ اندفاقٍ في أوَّلِ الأمر، ثم يندفقُ بعد ذلك كثيراً، ولذلك يحصلُ الولدُ

---

(١) في الأصل: جُعِلَ المظانُّ منها مُعْتَبرٌ.

(٢) في الأصل: لم تُجْعَل المظانُّ مُعْتبرٌ.

(٣) يعني على مذهب المالكية، وإلّا فإنَّ لغيرهم مدارك أُخرىٰ في علَّة الرِّبا، انظر «المغني» ٦/ ٥٤ لابن قدامة.

(٤) البريدُ، أربعةُ فراسخ، والفَرْسَخُ ثلاثةُ أَميالٍ.

مع العَزْلِ، والإنسانُ يعتقدُ أنه ما أَنْزَلَ، وهو قد أنزلَ على سبيلِ السَّيَلان من غيرِ دَفْقٍ، فيحصُلُ الولدُ من ذلك، وهو لا يشعُرُ، ولما كان الإنزالُ مختلفاً في الناس، أُقيمَتْ مَظِنَّتُه مُقامَه، وهو التقاءُ الخِتانَيْن.

فإن قُلْتَ: مُجَرَّدُ الالتقاءِ لا يحصُلُ به الإنزال، فكيفَ جُعِلَ مَظِنَّةَ الإنزالِ، وهو لا يُظَنُّ عنده، ومِنْ شَرْطِ المَظِنَّةِ أن يُظَنَّ عندها الوصفُ المطلوبُ لتعليقِ الحُكْمِ عليه؟

قلتُ: لا نُسَلِّمُ أنه لا يُظَنُّ، فمِن الناسِ من يُنْزِلُ بمُجرَّدِ الملاقاة، ومنهم من يُنْزِلُ بالفِكْرِ، ومنهم من يُنْزِلُ بالنظرِ فقط، فالتقاءُ الختانَيْن أَقوى من ذلك، فجُعِلَ مَظِنَّةً.

ومن ذلك: العَقْلُ الذي هو مَناطُ التكليفِ، يختلفُ في الناس بسببِ اعتدالِ المِزاجِ وانحرافِهِ، فرُبَّ صَبِيٍّ لاعتدالِ مِزاجِه أَعقَلُ من رجلٍ بالغٍ لانحرافِ مزاجِهِ، وذلك يختلفُ في الرجالِ والصِّبيان/ جداً، فجُعِلَ البُلوغُ مَظِنَّتَه، لأنَّ البلوغَ مُنْضبطٌ، وهو غيرُ مُنْضبطٍ. هذا فيما لا ينضبطُ لاختلافِ رُتَبِهِ في مقاديره. ١٦٢/أ

أما ما ينضبطُ في مقاديرِه، لكنَّه خَفِيٌّ لا يُطَّلَعُ عليه، فذلك كالرِّضا في انتقالِ الأملاكِ لقوله ﷺ: «لا يحِلُّ مالُ امرئٍ مسلمٍ إلّا عن طيبِ نَفْسه»[١]، والرِّضا أَمرٌ خَفِيٌّ، فجُعِلت الصِّيَغُ والأَفعالُ في بَيْعِ المُعاطاةِ قائمةً مَقامَه، لأنه يُظَنُّ عندها[٢]، وأُلغِيَ الرضا إذا انفردَ، حتى لو اعترفَ

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) وهو الذي صار إليه بعضُ محقِّقي الشافعية الذين عُرِفَ من مذهبهم مَنْعُ المعاطاة استدلالًا بقوله ﷺ: «إنَّما البيع عن تراضٍ» أخرجه ابن ماجه (٢١٨٥)، وصحَّحه ابن حبان (٤٩٦٧) والبوصيري في «زوائد سنن ابن ماجه» ٢/ ١٦٨، قال ابن المُلَقِّن في «عجالة المحتاج إلى توجيه المنهاج» ٢/ ٦٧١: الرضا أمرٌ خَفِيٌّ لا =

بأنه رضِيَ بانتقالِ المِلْكِ في الزمنِ الماضي من غيرِ أن يكونَ صدر منه قولٌ، أو فعلٌ، لم يلزَمْه انتقالُ المِلْك، وكذلك لو حصلَتْ مشقَّةُ السفرِ بدون مسافةِ القَصْرِ لم تُرَتَّبْ عليها رُخَصُ المشقَّة مِن القَصْرِ والإفطارِ، فإذا أقام الشرعُ مَظِنَّةَ الوصفِ مُقامه، أعرضَ عن اعتبارِهِ في نَفْسِهِ، نعم لا بُدَّ أنْ يكون متوقَّعاً مع المَظِنَّةِ، فلو قطَعْنا بعَدَمِهِ عند المَظِنَّةِ، فالقاعدةُ أنَّه لا يترتَّبُ على المَظِنَّةِ حُكْمٌ، كما لو قطَعْنا بعدمِ الرِّضا مع الإكراهِ على صُدورِ الصيغةِ أو الفعل، غيرَ أنّ هذا المعنى مع أنه الأصلُ، خُولفَ في التقاءِ الخِتانَيْن، فإنّا لو قطعْنا بعَدَمِ الإنزالِ، وجبَ الغُسْلُ، وخُولفَ أيضاً في قولِهم في شاربِ الخمر: إذا شَرِبَ سَكِرَ، وإذا سَكِرَ هذىٰ وإذا هذىٰ افترى[1]، فيكون عليه حَدُّ المُفْتري، فأُقيمَ الشُّرْبُ الذي هو مَظِنَّةُ القَذْفِ مُقامَه، ونحن مع ذلك نُقيمُ الحَدَّ في الشَّرْبِ على مَنْ نقطعُ بأنه لم يقذِفْ، وكان الشيخُ عزُّ الدين بنُ عبدِ السلام رحِمَه الله يستشكلُ الأَثَرَ الواردَ في الشاربِ في هذا المعنى بهذه العبارة، ويقول: كيف تُقامُ المَظِنَّةُ مُقامَ القَذْفِ، ونحن نقطعُ بعدمِ القذفِ في حقِّ بعضِ الناس؟ لكن

= يُطَّلَعُ عليه، فأُنيطَ الحكمُ بسببٍ ظاهرٍ يدلُّ عليه وهو الصيغةُ، فلا تكفي المُعاطاةُ، والأقوى أنَّها تكفي في كلِّ ما يعدُّه الناسُ بَيْعاً، انتهى كلامه.

ونقل التقيُّ الحِصْنيُّ في «كفاية الأخيار» ١/ ٢٨١ عن الإمام مالك قوله: ينعقدُ البيعُ بكُلِّ ما يعدُّه الناسُ بيعاً، قال: واستحسنه الإمامُ البارع ابنُ الصبَّاغ، ونقل عن الإمام النوويِّ قوله: هذا الذي استحسنه ابنُ الصباغ هو الراجحُ دليلاً، وهو المختارُ، لأنه لم يصحَّ في الشرعِ اشتراطُ اللفظِ، فوجب الرجوعُ إلى العُرْفِ كغيرِه، وممَّن اختاره المُتولِّي والبغويُّ وغيرهما، والله أعلم.

(١) هذا مرويٌّ من قولِ عليٍّ رضي الله عنه، أخرجه مالكٌ في «الموطأ» ٢/ ٦٤٢، وصحَّحه الحاكم ٤/ ٣٧٦ على شرط الشيخين، ووافقه الذهبي، وانظر تمام تخريجه في «نصب الراية» ٣/ ٣٥١.

يُمكنُ أنْ يُجابَ عن الأثر بما شَهِدَ له بالاعتبارِ من التقاءِ الختانين، فإنه ورد فيه الحديثُ النبوي[1]، وهذا قد انقطع فيه بعدمِ المظنونِ عند وجودِ مظِنَّتِهِ في بعضِ الصُّوَر.

فإن قُلْتَ: ما الفرقُ بين المَظِنَّةِ والحكمةِ التي اختُلِفَ في التعليلِ بها؟ وما الفَرْقُ بين الثلاثةِ: الوصفِ، والمَظِنَّةِ، والحِكْمة؟.

قلتُ: الحِكْمَةُ هي التي توجبُ كَوْنَ الوصفِ عِلَّةً مُعْتبرةً في الحُكْمِ، فإذا ثبتَ كَوْنُه مُعتبراً في الحُكم إنْ كان مُنضبطاً، اعتُمدَ عليه من غيرِ مَظِنَّةٍ تُقامُ مُقامَه، وإنْ لم يكُنْ مُنضبطاً أُقِيمَتْ مَظِنَّتُه مُقامه، فالحِكمةُ في الرُّتْبَةِ/ الأولى، والوصفُ في الرتبةِ الثانية، والمَظِنَّةُ في الرتبةِ الثالثة، ١٦٢/ب
ومثالُ الثلاثةِ في المَبيع: أنّ حاجةَ المُكلَّفِ إلى ما في يدِه من الثمنِ، أو المُثْمَنِ هو المصلحةُ الموجبةُ لاعتبارِ الرِّضا، وهي المُصَيِّرةُ له سَبباً للانتقالِ ومَظِنَّةَ الإيجابِ والقَبول، فالحاجةُ هي في الرتبةِ الأُولى، لأنّها المُوجبةُ لاعتبارِ الرِّضا، فاعتبارُ الرِّضا فَرْعُها، واعتبارُ الإيجاب والقَبولِ فَرْعُ اعتبارِ الرضا.

ومثالُ الثلاثةِ أَيضاً في السَّفَرِ: أنَّ مَصْلحةَ المُكَلَّفِ في راحتِهِ، وصلاحِ جِسْمِه يوجبُ أنَّ المشقَّةَ إذا عرضَتْ توجبُ عنه تخفيفَ العبادةِ لئلا تعظُمَ المشقَّةُ، فتضيعُ مصالحُه بإضعافِ جِسْمِه وإهلاكِ قُوَّتِه، فحِفْظُ صحَّةِ الجسمِ، وتوفيرُ قُوَّتهِ هو المصلحةُ، والحكمةُ المُوجبةُ لاعتبارِ وَصْفِ المشقَّةِ بسببِ الترخُّص، فالمشقَّةُ في الرتبةِ الثانية منها، لأنّ الأثرَ فرعُ المؤثِّر، والمَظِنَّةُ المشقَّةُ، واعتبارُها فَرْعُ اعتبارِ المشقَّة، فهي في الرتبةِ الثالثة.

---

(١) يعني ما ثبت من حديث عائشة قالت: قال رسولُ الله ﷺ: «إذا التقى الختانان فقد وجب الغُسْلُ» أخرجه مسلم (٣٤٩)، وصحَّحه ابن حبَّان (١١٨٣) واللفظُ له، وفيه تمامُ تخريجه.

ومثال الحِكْمةِ والوصفِ من غيرِ مَظِنَّةٍ فيما هو منضبطٌ: الرَّضاعُ وَصْفٌ موجبٌ للتحريم، وحكمتُه أنه يُصَيِّرُ جُزْءَ المرأةِ الذي هو اللبنُ جُزْءَ الصبيِّ الرضيع، فناسب التحريمَ بذلك لمُشابهتِهِ للنسبِ، لأنَّ مَنِيَّها وطَمْثَها جُزءُ الصبي، فلما كان الرضاعُ كذلك، قال ﷺ: «الرَّضاعُ لُحْمَةٌ كلُحْمَةِ النَّسَب»[1]، فالجُزئيةُ هي الحِكْمةُ، وهي في الرُّتْبةِ الأولى، والرَّضاعُ الذي هو الوصفُ في الرُّتبةِ الثانية، ووصفُ الزِّنىٰ موجبٌ للحَدِّ، وحكمتُه المُوجبةُ لكونه كذلك اختلاطُ الأنساب، فاختلاطُ الأنسابِ في الرُّتبةِ الأولى، وهي الحكمةُ، ووصفُ الزنىٰ في الرتبةِ الثانية، وكذلك ضَياعُ المالِ هو الموجبُ لكونِ وَصْفِ السرقةِ سَبَبَ القطعِ، فضيَاعُ المالِ في الرتبةِ الأولى، ووصفُ السرقةِ في الرتبةِ الثانية، ولما كان وصفُ الرَّضاع والزنىٰ والسرقةِ مُنضبطاً لم يُحْتَجْ إلى مَظِنَّةٍ تقومُ مَقامَ هذه الأوصاف، فلم يحتَجْ للرتبة الثانية، ويلزَمُ من جوازِ التعليلِ بالحكمةِ أنْ

---

(١) هو بهذا اللفظ غير موجودٍ فيما لديَّ من مصادر، والثابتُ من ذلك قولهُ ﷺ: «الولاءُ لُحْمةٌ كلُحمةِ النسب» أخرجه الشافعي في «المسند» ٢/ ٧٢ من طريق محمد بن الحسن، عن أبي يوسف القاضي، عن عبد الله بن دينار، عن ابن عمر مرفوعاً، ومن طريقه الحاكم ٤/ ٣٤١، ومن طريق الحاكم البيهقي ١٠/ ٢٩٢.
وأخرجه ابن حبان (٤٩٥٠) لكن أدخل فيه عبيد الله بن عمر بين أبي يوسف وعبد الله بن دينار، وله طريق موقوفةٌ على سعيد بن المسيَّب عند عبد الرزاق في «المصنَّف» (١٦١٤٩)، وسعيد بن منصور (٢٨٤) وغيرهما، وهو صحيح الإسناد من مرسل الحسن البصري عند البيهقي ١٠/ ٢٩٢، وقد جنح البيهقي إلى تضعيف الموصول بالمرسل، وتعقَّبه الألباني في «إرواء الغليل» ٦/ ١١٠، وصحَّح الحديثِ عملاً بما يقتضيه بحثُ نقّادِ الحديث في «المرسل»، وأنَّه ممَّا يقوِّي الموصول الذي قَبْلَه، فإنَّ طريق الموصولِ غيرُ طريقِ المرسَل، وليس فيه راوٍ واحدٌ ممَّا في المرسل، فلا وجه لتخطئته بالمُرْسَل، بل الوجه أن يُقوَّى أحدُهما بالآخر.

يلزَمَ أنه لو أكل صبيٌّ من لحمِ امرأةٍ قطعةً أنْ تحرُمَ عليه، لأنّ جُزْءَها صار جُزْءَه، ولم يقُلْ به أحد، ولو وُجِدَ إنسانٌ يأخذُ الصبيانَ من أمهاتِهم صغاراً، ويأتي بهم كباراً، بحيثُ لا يعرفون بعد ذلك أن يُقامَ عليه حَدُّ

١٦٣/أ الزنىٰ بسببِ أنه أوجبَ اختلاطَ الأنساب، ولم يقُلْ به أحدٌ،/ وأنَّ مَنْ ضَيَّع المالَ بالغَصْبِ والعُدوان أنْ يجبَ عليه حَدُّ السَّرقةِ، ولم يقُلْ به أحد، ولأجل هذه المعاني خالف الجمهورُ بالتعليلِ بالمظِنّة[1]، فقد ظهر الفرقُ بين المَظِنَّةِ والوصفِ والحكمةِ من هذا الوجه.

وبين الحكمةِ والمَظِنَّةِ فَرْقٌ من وجهٍ آخر، وذلك أنّ الحكمةَ إذا قطَعْنا بعدَمِها، لا يقدَحُ ذلك في ترتُّبِ الحُكمِ، كما إذا قطَعْنا بعَدَمِ اختلاطِ الأنساب من الزِنىٰ بأنْ تحيضَ المرأة، ويظهَرَ عدمُ حَمْلِها، ومع ذلك نُقيمُ الحدَّ، ونأخذُ المالَ المسروق من السارق، ونجزم بعدم ضياعِ المالِ، ومع ذلك نقيم حَدَّ السرقة، وأما المَظِنَّةُ إذا قطَعْنا فيها بعدمِ المظنون، فالغالبُ في مواردِ الشريعةِ عَدَمُ اعتبارِ المَظِنَّة، وذلك فيمن أُكْرِه على الكفر، أو العقودِ الناقلةِ للأملاك، أو الموجبةِ للطلاق والعَتاق وغيرِ ذلك، فإنَّ تلكَ المظانَّ يسقطُ اعتبارُها بالإكراه، ولا يترتَّبُ عليها شيءٌ البتَّةَ مما شأنُه أنْ يترتَّبَ عليه عَدَمُ الإكراه، فهذا فَرْقٌ آخَرُ بين المَظِنَّة والحِكمةِ من جهةِ أنّ القَطْعَ بعدمِ الحكمةِ لا يقدَحُ، والقطعُ بعَدَمِ مظنونِ المَظِنَّة يقدَح، وينبغي أن يُتفَطَّنَ لهذه القاعدةِ، وهذه التفاصيلِ، فهي وإنْ انبنىٰ عليها بيانُ هذا الفرقِ، فهي يحتاجُ إليها الفقهاءُ كثيراً في موارد الفقه، والترجيحِ والتعليل.

---

(١) في الأصل: بالحكمة، وصوابه ما هو مثبت، وانظر «البحر المحيط» ٤/ ١٠٩ للزركشي.

إذا تقرَّرَتْ هذه القاعدةُ، فنقول: إنما اعتُبِرت البقاعُ في الجُمُعات، وهي ثلاثةُ أميالٍ في الإتيانِ إليها، لأنَّها مَظِنَّةُ أذانِها وسماعِه من تلك المسافةِ إذا هدأت الأصواتُ، وانتفت الموانعُ لقوله ﷺ: «الجمعةُ على مَنْ سَمِعَ النداء»[1] فجعلَ مَظِنَّةَ السماعِ مَقامَ السماع، ولذلك جُعِلت البقاعُ التي في مسافةِ القَصْرِ مُعْتبَرةً في قَصْرِ الصلواتِ، لأنها مَظِنَّةُ المَشقَّةِ الموجبةِ للترخيص، وأما أَهِلَّةُ شهورِ العباداتِ كرمضانَ، وشَوَّال، وذي الحجَّة ونحوِها، فلا حاجةَ فيها إلى مَظِنَّةٍ من جهةِ الزمانِ، بسببِ أنّ القَطْعَ بحصولِها موجودٌ من جهةِ الرؤية، أو كَمالِ العِدَّة، فيحصلُ القطْعُ بالمعنى المقصود، فلا حاجةَ إلى مَظِنَّةٍ من جهةِ [أنّ] الزمانَ يقومُ مَقامَه، فإن المَظِنَّةَ إنَّما تُعْتَبَرُ عند عدم الانضباطِ، أما معه فلا، فإذا ظَنَنّا الهلالَ يطلُعُ في هذه الليلةِ بسببِ قرائنَ تقدمت، إما مِن تَوالي تَمامِ الشّهور، فنظنُّ/ نقص هذا الشهر [أو من جهةِ توالي النقصِ فنظنُّ تمامَ هذا ١٦٣/ب

---

(١) أخرجه أبو داود (١٠٥٦) من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص، وذكر تفرُّدَ قبيصة بين عقبة بروايته عن سفيان الثوري، وأنَّ جماعةً قد روَوْه عن سفيان موقوفاً على عبد الله بن عمرو، وهو الذي صحَّحه الحافظ عبد الحقّ في «الأحكام الوسطى» ٢/ ١٠٢.

والمرفوعُ فقد أعلَّه ابن القطان بأبي سَلمة بن نُبيه، مجهولٌ لا يُعرف كما في «بيان الوهم والإيهام» ٣/ ٣٩٩-٤٠٠، وفي إسناده محمد بن سعيد الطائفي، فيه مقالٌ كما في «مختصر أبي داود» ٢/ ٧ للمنذري، وخالف البيهقي عن ذلك في «السنن الكبرى» ٣/ ١٧٣ وقال بعد نقل الحديث: وقبيصة بن عقبة من الثقات، ومحمد ابن سعيد هذا هو الطائفي ثقة، وله شاهدٌ من حديثِ عمرو بن شعيب عن أبيه، عن جَدِّه. ثم ذكر الشاهد، وهو ما أخرجه الدارقطني ٢/ ٦ من حديث عبد الله بن سليمان بن الأشعث ـ يعني ابن أبي داود ـ بإسناده يرفعه إلى رسول الله ﷺ: «إنَّما الجمعةُ على من سمع النداء» فالحديثُ بهذا الشاهد حسن، وهو قولُ الألباني في «إرواء الغليل» (٥٩٣) وفيه تمامُ الاحتجاج له.

الشهر](١)، أو من جهةِ طلوعِهِ(٢) ليلةَ البَدْرِ قبل غروبِ الشمس، فنظنُّ تَمامَ هذا الشهر، أو مِن جهةِ تأخُّره في الطلوعِ عند غروبِ الشمسِ، فنظنُّ نُقْصانَ هذا الشهر، وغير ذلك من الأَماراتِ الدالَّةِ عند أربابِ عِلم المواقيتِ على رُؤيةِ الأَهِلَّة، وتُوجِبُ أنَّ هذه الليلةَ هي مَظِنَّةُ رؤيةِ الهلال، فإنَّا لا نَعتبرُ شيئاً من ذلك، ولا نُقِيمُ المَظِنَّةَ مُقامَ الرؤية، لأنّ لنا طريقاً للوصولِ إلى الوصفِ المطلوب؛ إما بالرؤيةِ، أو بكمالِ العِدَّة، والقاعدةُ أنه لا يُعْدَلُ إلى المَظِنَّةِ إلّا عند عدمِ انضباطِ الوصفِ دائماً، أو في الأغلب، وهٰهنا ليس كذلك، فلذلك سقط اعتبارُ المظانِّ من الأزمنةِ، وكذلك أوقاتُ الصلواتِ لمَّا كانت منضبطةً في نَفْسِها لحصولِ القَطْعِ بها في أكثرِ صُوَرِها، لم تُقَمْ مظانُّها في الصُّوَرِ مُقامَها، وبهذا ظهر الفَرْقُ بين قاعدةِ البقاعِ أُقيمَتْ مظانُّها مُقامَها، وبين الأزمنةِ لم تُقَمْ مظانُّها في الصُّوَرِ المذكورةِ، وسِرُّه ما تقدَّم من القاعدةِ الكُلِّيةِ التي تقدَّم تقريرُها قبل.

* * *

---

(١) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستُدرك من المطبوع.

(٢) في المطبوع: من جهة طلوع القمر.

الفرق التاسع والتسعون

بين قاعدة البقاع المُعظَّمةِ من المساجدِ تُعَظَّمُ بالصلاة، ويتأكَّدُ طلبُ الصلاةِ عند مُلابستِها وبين قاعدةِ الأزمنةِ المُعَظَّمةِ كالأَشْهُرِ الحُرُمِ وغيرِها لا تُعَظَّمُ بتأكُّدِ الصَّوْمِ فيها

مع أنّ نِسْبةَ الصلوات إلى البقاع كنسبةِ الصوم إلى الأزمانِ؛ فالمَكانُ يُصَلَّى فيه، والزمانُ يُصامُ فيه، وليس لنا مكانٌ يُصامُ فيه إلا بطريقِ العَرَضِ كثلاثةِ أيامٍ في الحجِّ بمكَّةَ جَبْراً لما عرضَ من النُّسُكِ، وصوم أيامِ الاعتكافِ في المساجدِ لِما عرضَ من الاعتكاف[1]، ويُصامُ رمضانُ وغيرُه لعَيْنِ ذلك الزمانِ لا لِما عرضَ فيه، فالصومُ بوَصْفهِ خاصٌّ بالزمان، والصلاةُ تكونُ للمكان، كَتحيَّةِ المسجدِ، وتكونُ للزمانِ، كأوقاتِ الصلوات، والوِتْر، وركعتي الفجرِ، والضُّحى ونحوِها، والفَرْقُ من حيث الجملةُ في كَوْنِ المساجدِ تُعظَّمُ بالتحياتِ إذا دُخِل إليها، والأشهُرُ الحُرُمُ ونحوُها لا تعظَّمُ بالصومِ: أنَّ الله سبحانه وتعالى غنيٌّ عن الخلق على الإطلاقِ؛ لا تزيدُه طاعتُهم، ولا تنقصُه معصيتُهم، والأدبُ معه تعالى اللائقُ بجلالهِ مُتَعَذِّرٌ منا، فأمرنا تعالى أنْ نتأدَّبَ معه كما نتأدَّبُ

---

(١) ذكر ابنُ رجب في «لطائف المعارف»: ٢٨٥ : أنَّ الصيامَ يُضاعَفُ بالحرمِ، وأنَّ في ذلك حديثاً أخرجه ابن ماجه (٣١١٧) بإسنادٍ ضعيفٍ من حديثِ ابن عباس مرفوعاً: «مَنْ أدرك رمضانَ بمكَّة فصامه، وقام منه ما تيسَّر كتب الله له مئة ألفِ شهر رمضانَ فيما سواه» قال البوصيري في «زوائد ابن ماجه» ٣/ ٤٦ : هذا إسنادٌ فيه زَيْدٌ العَمِّيُّ وهو ضعيف.

قلتُ: وابنه عبد الرحيم أيضاً متروكُ الحديث كما في «التقريب» (٤٠٥٥).

مع أكابِرنا، لأنّه وُسْعُنا، ولذلك أمرَنا تعالى بالركوعِ والسجودِ، والمَدْحِ
١٦٤/أ له، وإكرامِ خاصَّته/ وعبيده، ولما كان الواحدُ مِنا إذا أرادَ تعظيمَ عظيمٍ منَّا، فعل معه ذلك، جعلَ تعالى ذلك تعظيماً له، ومن ذلك أن أحدَنا إذا مَرَّ ببيوتِ الأكابرِ يُسَلِّمُ عليهم، ويُحيِّيهم بالتحيةِ اللائقةِ بهم، والسلامُ في حَقِّه تعالى مُحالٌ، لأنه دعاءٌ بالسلامة، وهو سالمٌ لذاته عن جميعِ النقائص[1]، أو هو من المُسالمة، وهي التأمينُ من الضررِ، وهو تعالى يُجيرُ ولا يُجارُ عليه، فاستغنى عن ذلك لتعذُّرِ معانيه في حَقِّه تعالى، بل وردَ أنْ نقول له تعالى: «أنتَ السلامُ، ومنك السلامُ، وإليك يعودُ السلام حَيِّنا ربَّنا بالسلام»[2]، أي: أنتَ السالمُ لذاتِك، ومنك تصدُرُ السلامةُ[3] لعبادك، وإليك يرجعُ طلبها، فأَعْطِنا إياها، ولما استحال السلامُ في حَقِّه تعالى، أُقيمَت الصلاةُ مُقامَه، ليتميَّزَ بيتُ الربِّ عن غيرِه من البيوتِ بصورةِ التعظيمِ بما يليقُ بالربوبية، ولذلك نابت الفريضةُ عن النافلةِ في ذلك لحصولِ التميزِ بها، ولما كان سببُ التحياتِ في هذه البقاعِ المُعَظَّمةِ تميزَها، اختَصَّ بالله تعالى، واشتهر باسمٍ يُناسبُ اختصاصَه به، وهو لفظُ البيوت، فإنَّ شأنَ الرئيسِ والمَلِكِ العظيمِ أنْ يكونَ في بيتِه، ويَحِلَّ فيه، ويختصَّ به، ولم يوجَدْ من الأزمنةِ ما اشتهر بالله تعالى هذه الشُّهْرَةَ حتى يحتاجَ إلى تمييزٍ يختصُّ به يناسبُ الربوبيةَ، فهذا هو الفرقُ بين الأزمنةِ والبقاعِ في هذا المعنى.

---

(١) انظر «اشتقاق أسماءِ الله»: ٢١٥ للزجاجيِّ.

(٢) أخرجه مسلم (٥٩٢)، وأبو داود (٩٢٤) وغيرهما من حديثِ عائشة رضي الله عنها باختلافٍ في اللفظ. وصحَّحه ابن حبّان (٢٠٠٠) وفي البابِ عن ابن مسعودٍ وثوبان.

(٣) في المطبوع: يصدر السلام. والضمائرُ اللاحقة دالَّةٌ على أنه على غيرِ الجادَّة.

فإنْ قُلْتَ: فقد ورد: «أنَّ الثُلُثُ الأخيرَ من الليلِ ينزلُ الربُّ تعالى فيه إلى سماءِ الدنيا، فيقول: هل من داعٍ فأستجيبَ له؟ هل مِن مستغفرٍ فأغفِرَ له»[1] فقد اختصَّ هذا الوقتُ من الزمان به تعالى كما اختصَّت المساجدُ بأنها بيوتُه، فينبغي أنْ يُشْرَعَ فيه ما يوجبُ التمييزَ كما شُرِعَ في المسجد.

قلتُ: الأزمنةُ التي جرَتْ عادةُ الملوكِ بالقدومِ فيها على الرعايا شأنُها أن تُعَظَّمَ بالزينةِ في المدائن وغيرِ الزينة من أسبابِ الاحتفال، وكان يلزَمُنا مِثْلُ ذلك في هذا الزمان، غَيْرَ أنَّ الليلَ لا يناسب الصومَ شَرْعاً، فشُرِعَ فيه ما يناسِبُه من الدعاءِ والتضرُّع والاستغفار، وإنَّما قصدت الفرقُ بين الصلاةِ والصيام.

* * *

(١) أخرجه البخاري (١١٤٥)، ومسلم (٧٥٨) وغيرهما من حديثِ أبي هريرة.

الفرقُ المئة

بين قاعدةِ النُّواحُ حَرامٌ، وبين قاعدةِ المراثي مُباحةٌ

اعلم أنه قد اشتُهِر بين الناس تحريمُ النُّواح وتفسيقُ النائحةِ دُونَ ١٦٤/ب تفسيقِ الشعراءِ الذين يَرْثون/ الموتىٰ من الملوكِ والأعيان، وكان الشيخُ عزُّ الدين بنُ عبدِ السلام رحِمَه الله يقول: إنَّ بعض المراثي حرامٌ كالنُّواح، وتحريرُ القولِ فيهما وضَبْطُهما: أنّ النَّواحَ إنَّما حَرُمَ لأنه يقتضي نِسبةَ الربِّ سُبحانه وتعالى إلى الجَوْرِ في قضائه، والتَّبرُّمَ بقَدَرِه، وأنَّ الواقعَ من مَوْتِ هذا المَيِّتِ لم يكُن مصلحةً، بل مفسدة عظيمة، وتكون النائحةُ تذكُرُ كلاماً يُقَرِّرُ ذلك في النفوس، وتُوضِّحُه للأَفْهام، وتَحمِلُ السامعين على اعتقادِ ذلك، فكُلُّ لفظٍ تضمَّن ذلك كان حراماً، نَظْماً كان أوْ نَثراً، مَرْثيةً أو نُواحاً، وقد جاءَ في الصحيح عن رسولِ الله ﷺ التصريحُ بتحرِيم النُّواح[1]، وورد في الحديث: «أنّ النائحة تُكْسى يومَ القيامةِ قميصين: قميصٌ من جَرَبٍ، وقميصٌ من قَطِران»[2] وسِرُّه أنَّ الأَجْرَبَ سريعُ الألم لتقرُّح جِلْدِهِ، والقَطِرانُ يُقَوِّي شُعلةَ النار، فيكونُ عذابُها بالنارِ بسببِ هٰذين القميصين أشدَّ العذاب.

---

(١) من ذلك قولهُ ﷺ: «اثنتان في الناسِ هما بهم كُفرٌ: الطعنُ في النسب، والنِّياحةُ على الميت» أخرجه مسلم (٦٧)، واللفظ له، وهو بأتَمَّ من هذا عند الترمذي (١٠٠١) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه. وانظر «الترغيب والترهيب» ٤/ ٢٦٧. قال الإمام النووي في «شرح صحيح مسلم» ١/ ٣٣٤: في هذا الحديث تغليظُ تحريمِ الطعنِ في النَّسَب والنِّياحة.

(٢) هو جزءٌ من حديثٍ أخرجه مسلم (٩٣٤)، وابن ماجه (١٥٨١) من حديث أبي مالكٍ الأشعري.

وفي «أبي داود»[١]: «لعنَ الله النائحةَ والمُسْتمعةَ». قال سَنَدٌ من أصحابنا: هي التي تتَّخذُ النُّوَاح صَنْعةً، قال: وإلّا فالمَرَّةُ مكروهةٌ لِما في «البخاري»[٢]: أنّ رسولَ الله ﷺ تركَ نساءَ جَعْفرٍ لم يُسكِتْهُنَّ.

و«فيه»[٣] عن جابرٍ رضي الله عنه: جيءَ بأبي يومَ أُحُدٍ، وقد مُثِّلَ به، وساقَ الحديث إلى أنْ قال: فسمعَ صوتَ نائحةٍ فقال: «من هذه؟» فقالوا: ابنةُ عمرٍو، فقال: «فلتَبْكي، أوْ لا تبكي، ما زالت الملائكةُ تُظلُّه بأجنحتها حتى رُفع».

و«فيه»[٤] عن أُمِّ عطيةَ رضي الله عنها: أخذَ علينا النبيُّ ﷺ أنْ لا ننوحَ، فما وَفَتْ مِنَّا امرأةٌ غَيْرُ خَمْسِ نسوةٍ سَمَّتْهُنَّ[٥].

والنُّواحُ من الكبائر[٦]، وصورتُه أنْ تقولَ النائحةُ لفظاً يقتضي فَرْط جمالِ الميتِ وحُسْنهِ، وكمَالهِ، وشجاعتهِ، وبراعتهِ، وأُبَّهتهِ، ورِئاستهِ،

---

(١) «سنن أبي داود» (٣١٢٨) من حديثِ أبي سعيدٍ الخدريِّ، قال المنذري في «مختصر أبي داود» ٤/ ٢٩٠: في إسناده محمد بن الحسن بن عطية العوفيّ، عن أبيه، عن جَدِّه، وثلاثتهم ضُعفاء.
وللحديثِ شاهدٌ ضعيفٌ أيضاً أخرجه البزار (٧٩٣) (كشف الأستار)، والطبراني في الكبير (١١٣٠٩) من حديثِ ابن عباس، وفي إسناده جابر الجعفي، وأبو عبد الله الصباح ضعيفان.

(٢) «صحيح البخاري» (١٢٩٩) وأخرجه مسلم (٩٣٥) وغيره من حديثِ عائشة رضي الله عنها.

(٣) «صحيح البخاري» (١٢٩٣) وهو في «صحيح مسلم» (٢٤٧١).

(٤) «صحيح البخاري» (١٣٠٦)، و«صحيح مسلم» (٩٣٦).

(٥) وهُنَّ كما في «البخاري»: أُمُّ سُلَيْم، وأُمُّ العلاء، وابنةُ أبي سَبْرَةَ امرأة معاذ، وامرأتان، أو: ابنةُ أبي سبرة، وامرأةُ معاذٍ، وامرأةٌ أُخرى.

(٦) وهو الذي نصره ابن حجرٍ الهيتَمي في «الزواجر» ١/ ١٥٩-١٦١، وردَّ قول مَنْ قال: إنَّ النِّياحة والصياح وشقَّ الجيبِ في المصائب من الصغائر.

وتبالغَ فيما كان يفعلُ من إكرامِ الضيف، والضربِ بالسيف، والذبِّ عن الحريمِ والجارِ، إلى غيرِ ذلك من صفاتِ الميّتِ التي يقتضي مِثْلُها أنْ لا يموتَ، فإنّ بموتهِ تنقطعُ هذه المصالح، ويَعِزُّ وجودُ مِثْلِ الموصوفِ بهذه الصفات، ويعظُمُ التفجُّعُ على فَقْدِ مِثْلِهِ، وأنَّ الحِكْمةَ كانت تقتضي بقاءَه، وتطويلَ عُمُره، لتكثُر تلك المصالحُ في العالمِ، فمتى كان لفظُها مُشْتمِلاً على هذا، كانَ حراماً، وهذا أشَدُّ[1] النُّواح.

وتارةً لا تصلُ إلى هذه الغاية، غَيْرَ أنه تُبْعِدُ السَّلْوةَ عن أهلِ الميت، ١٦٥/أ وتُهيِّجُ الأسفَ عليهم، فيؤدِّي ذلك إلى تعذيبِ نُفوسهم، وقلَّةِ صَبْرهم،/ وضَجَرِهم، وربما بعثَهم ذلك على القنوط، وشقِّ الجيوب، وضَرْبِ الخدود، فهذا أيضاً حرام، ومتى كان لفظُ النائحةِ ليس فيه شيءٌ من ذلك، بل ذِكْرُ دِينِ المَيِّت، وأنه انتقلَ إلى جزاءِ أعمالهِ الحسنة، ومجاورةِ أَهلِ السعادة، وأنه أتى عليه ما قُضِيَ على عامةِ الناس، وأنّ هذا سبيلٌ كان لا بُدَّ منه، وأنه موطنٌ[2] اشترك فيه الخلائق، وبابٌ لا بُدَّ من دخوله، فهذا ليس بحرام، فإن زادت على ذلك بأنْ تأمُرَ أهلَ الميتِ بالصبرِ، وتحثَّهم على طلبِ الأَجْر والثوابِ، وأنهم ينبغي لهم أنْ يحتسبوا مَيِّتَهم في سبيل الله، ويعتمدوا في حُسْنِ الخَلَفِ على الله تعالى، ونحو ذلك، فهذا مندوبٌ إليه مأمورٌ به، وعلى هذه القوانين تتخرَّج المراثي، فتنقسمُ أيضاً إلى المحرَّمة الكبيرة، وإلى المحرَّمة الصغيرة، وإلى المباحِ، وإلى المندوبِ على قَدْر ما يتضمَّنُه لفظُ المَرْثِيَّة.

---

(١) كذا هو في الأصل، وفي المطبوع: شَرُّ، وفي نُسخةٍ: أشَرُّ وهو غير سائغ إلّا في ضرورة الشعر، والأولى حَذْفُ الهمزة، وقد قرأ به أبو قِلابة قوله تعالى: ﴿سَيَعْلَمُونَ غَدًا مَّنِ ٱلْكَذَّابُ الأَشَرُّ﴾ [القمر: ٢٦]. انظر «الجامع لأحكام القرآن» ١٧/ ١٣٩ للقرطبي وهي قراءة شاذة.

(٢) في الأصل: مؤلم.

فمن المراثي المُباحةِ الخاليةِ عن التحريم ما رثىٰ به ابنُ عُمَر أخاه عاصِماً لمَّا مات فقال[1]:

فـإن تـكُ أحـزانٌ وفـائـضُ دَمْعَـةٍ ... جرَيْن دماً من داخلِ الجوفِ مُنْقَعاً
تجرَّعْتُها في عاصمٍ واحتسَبْتُها ... فأعظمُ منها ما احتَسى وتجرَّعا
فليت المنايا كُنَّ خَلَّفْنَ عاصِماً ... فعِشنـا جميعـاً، أو ذهَبْـنَ بنـا معـاً
دفعنا بك الأيامَ حتى إذا أتت ... تريدُك لم نسطِعْ لها عنك مَدْفَعاً

فهذا رثاءٌ مُباحٌ لا يحرُمُ مِثْلُه، وليس فيه ما يشيرُ إلى التجويرِ، ولا تسفيهِ القضاء، بل إنه حزينٌ متألِّمٌ لمَيِّته، وكان يشتهي لو ماتَ معه، فهذا أمرٌ قريبٌ لا غَرْوَ فيه.

ومثالُ الرثاءِ المندوبِ ما رُوِي أنّ العباسَ بن عبد المطلب رضي الله عنه لمَّا مات عَظُمَ مُصابُه على ابنه عبد الله، وكان عبدُ الله بن عباس رضي الله عنهما عظيماً عند الناس في نفسِه، لأنه كان تَرْجُمانَ القرآن، وافرَ العقلِ، جميلَ المحاسن والجلالةِ والأوصافِ الحميدة، فأعظَمَه الناسُ عن التعزيةِ إجلالًا له ومهابةً بسببِ عظمتهِ في نفسهِ، وعظمةِ مَنْ أُصيب به، فإنّ العباسَ رضي الله عنه عمُّ رسولِ الله ﷺ، وبقي بعد وفاته ﷺ مِثْلَ والده، وكان يُقال: مَن أشجَعُ الناسِ؟ فيقالُ: العباسُ، ومَنْ أعلمُ الناس؟، فيقال: العباس، ومَنْ أكرَمُ الناس؟ فيقال العباس، فلما/ مات ١٦٥/ ب عَظُمَ خَطْبُه، وجَلَّت رَزِيَّتُه في صدورِ الناس، وفي صَدْرِ ولدِه عبدِ الله، وأحجَم الناسُ عن تَعْزِيتهِ، فأقاموا على ذلك شَهْراً كما ذكره المؤرّخون، فبَعْدَ الشهرِ قدِمَ أَعرابيٌّ من البادية، يسألُ عن عبدِ الله بنِ عباس، فقال له

---

(١) الأبيات دون البيت الأخير في «تاريخ الطبري» ٧/ ٣٢٠، و«التعازي والمراثي»: ٦٠-٦١ للمبرِّد. وفي نِسبتِها اختلافٌ بين أَهْلِ العلم. ونقلها بتمامِها التقيُّ السبكي في «شفاء السقام»: ٧٤.

الناسُ: ما تريد؟ فقال: أُريدُ أن أُعزِّيَ عبدَ الله بن عباس، فقام الناسُ معه عَساهُ يفتحُ[1] لهم بابَ التعزية، فلما رأى عبد الله بن عباس قال له: سلامٌ عليك يا أبا الفضل، فقال له عبد الله بن عباس رضي الله عنهما: وعليك السلام ورحمة الله وبركاتُه، فأنشده[2]:

اصبِرْ نكُنْ بك صابرين فإنَّما ... صَبْرُ الرعيَّةِ عندَ صَبْرِ الراسِ
خيرٌ من العباس أَجْرُكَ بعدَه ... والله خيرٌ منك للعبَّاسِ

فلما سمع عبدُ الله بن عباس رثاءه، واستوعبَ شِعْرَه سُرِّيَ عنه عظيمُ ما كان به، واسترسلَ الناسُ في تَعْزِيتِه، وهذا كلامٌ في غاية الجَوْدةِ من الرثاءِ، مُسَهِّلٌ للمصيبةِ، مُذْهِبٌ للحُزنِ، مُحسِّنٌ لتصرُّفِ القضاء، مُثْنٍ على الربِّ تعالى بإحسانٍ، وجميلِ العواقب، فهذا حَسَنٌ جَميل.

ومِثْلُه ما ورد في الأخبار: أنَّ رسولَ الله ﷺ لما تُوفِّي سَمِعَ أَهلُ بيتِهِ قائلاً يقول - يسمعون صَوْتَه، ولا يَرَوْنَ شَخْصَه -: سلامٌ عليكم أَهْلَ البيتِ، إنَّ في الله خَلَفاً من كلِّ فائت، وعِوَضاً من كلِّ ذاهب، فإياه فارجوا، وبه فثُقوا، فإنَّ المُصابَ مَنْ حُرِمَ الثواب، فكانوا يرَوْنَه الخَضِرَ عليه السلام[3]، فهذا أيضاً كلامٌ من القُرُبات، ومندرجٌ في سِلْكِ المندوبات.

---

(١) الأجودُ في «عسى» اقترانها بـ«أن» وبه جاء القرآن الكريم، وقد تقع في الشعرِ بغيرِ «أن»، انظر «الجمل في النحو»: ٢٠٠ للزجاجي.

(٢) الأشْبَهُ بالصوابِ في هذه القصة أنَّها وقَعَتْ للفضل بن سهل وزير المأمون الملقّب بذي الرئاستين، مات له ولدٌ يقالُ له العباس، فجزع عليه جزعاً شديداً، فدخل عليه إبراهيم بن موسى بن جعفر العلويُّ وأنشده:

خيرٌ من العَبَّاسِ أَجْرُكَ بعده ... واللهُ خيرٌ منك للعباس

فقال صدَقْتَ، ووصله وتعزَّىٰ له. انظر الخبر في «وفيات الأعيان» ٤/ ٤٣-٤٤ لابن خلّكان.

(٣) أخرجه البيهقي في «دلائل النبوة» ٧/ ٢٦٨ من حديث الإمام الشافعيّ، عن القاسم=

ومن الرثاءِ المُحرَّمِ الفظيعِ ما وقع في عصرِنا في رثاءِ الخليفةِ ببغداد في أيامِ الملكِ الصالح رحِمَ الله الجميع، فعملَ له الملكُ الصالحُ عزاءً جمَعَ فيه الأكابرَ، والأعيانَ، والقُرَّاء، والشعراءَ، فأنشد بعضُ الشعراء في مَرْثيتهِ:

ماتَ مَنْ كان بعضُ أجنادِه المو ... تَ، ومن كان يختشيه القضاءُ

فسَمِعَه الشيخُ عزُّ الدين بنُ عبدِ السلام، وهو جالسٌ في المَحْفِلِ، فأمر بتأديبهِ وحَبْسهِ، وأغلظَ الإنكارَ عليه، وبالغَ في تقبيح رثائه، وأقام بعد التعزيرِ في الحَبْسِ زماناً طويلاً، ثم استتابه بعد شفاعةِ الأمراءِ والرؤساءِ فيه، وأمرَهُ أنْ يَنْظِمَ قصيدةً يُثْني فيها على الله تعالى تكونُ مُكَفِّرةً لِما تضمَّنَه شعرُه من التعرُّض للقضاءِ بقولهِ: «مَنْ كان بعضُ أجنادِه الموتُ» تعظيماً لشأنِ هذا الميتِ، وأَنَّ مِثْلَ هذا الميتِ ما كان ينبغي أنْ يَخْلُوَ منه مَنْصِبُ الخلافة،/ ومتى تأتي الأيامُ بمِثْل هذا ونحو ذلك، ١٦٦/أ وقوله: «يختشيه القضاءُ» يشيرُ إلى أنَّ الله تعالى كان يخاف منه، وهذا إما كُفْرٌ صريحٌ، وهو الظاهرُ مِنْ لَفْظِه، أو قريبٌ من الكفر، فالشُّعراءُ في مراثيهم يهجُمون على أمورٍ صعبةٍ رغبةً في الإغرابِ والتمدُّح بأنه طرقَ

= ابن عبد الله بن عمر، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جَدِّه... وذكر الحديث دون ذكر الخَضِر عليه السلام.

وأخرجه أيضاً ٧/ ٢٦٩ من طريق أنس بن عياض، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جابر بن عبد الله قال: لما توفي رسولُ الله ﷺ، عزَّتهم الملائكة يسمعون الحسَّ، ولا يرَوْن الشخص، وذكر الحديث.

قال الإمام البيهقي: هذان الإسنادان وإن كانا ضعيفين، فأحدُهما يتأكَّد بالآخر، ويدلّك على أنّ له أصلاً من حديثِ جعفر.

أما حديث الخضر، فأخرجه البيهقي ٧/ ٢٦٩، وفي إسناده عباد بن عبد الصمد، ضعيف، وقال البيهقي: هذا منكرٌ بمَرَّة.

معنى لم يُطْرَقْ قبله، فيقعون في هذا ومِثْلهِ، ولذلك وصفهم الله تعالى بقوله: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ﴾ [الشعراء: ٢٢٥] قال المُفسِّرون: هذه الأوديةُ هي أوديةُ الهجاءِ المُحَرَّم[1] ونحوه مما لا يحلُّ قولهُ، فظهر لك بهذا البَسْطِ والتقريرِ الفَرْقُ بين النُّواحِ المُحرَّمِ، والرِّثاءِ المُحَرَّم من غيرِه بتقريرِ القواعدِ المتقدِّمة، فقِسْ عليه ما يَرِدُ عليك من ذلك في البابين.

* * *

(١) انظر «الكشاف» ٣/ ٣٤٣ للزمخشري.

الفرق الحادي والمئة
بين قاعدةِ فِعْلِ غيرِ المُكلَّفِ لا يُعَذَّبُ به
وبين قاعدة البكاءِ على الميتِ يُعذَّبُ به الميتُ

ورد في الحديث عن رسولِ الله ﷺ أنه قال: «إنَّ المَيِّتَ ليُعذَّبُ ببكاءِ الحيِّ عليه» خَرَّجه مالكٌ في «الموطأ»، وغيرُه من العلماء في «الصحاح»[1]، فأَشْكَلَ مِن جهةِ أنَّ الإنسانَ لا يُؤاخَذُ بفِعْلِ غيرِه، وهي قاعدةٌ صحيحة تُعارِضُ هذه القاعدة، وحصل الفرقُ من وجوه:

أحدها: أنه محمولٌ على ما إذا أَوْصى بالنِّياحةِ، كما قال طَرَفة[2]:

إذا متُّ فانعيني بما أنه أَهْلُه   وشُقِّي عليَّ الجَيْبَ يا ابنةَ مَعْبَدِ

---

(١) هو في «الموطأ» ١/ ٢٠٣ من حديثِ عمرة بنت عبد الرحمٰن: أنَّها سمِعَتْ عائشة تقول: وذُكِر لها أنَّ عبد الله بن عمر يقول: إنَّ الميِّتَ ليُعذَّبُ ببكاءِ الحيّ» فقالت عائشة: يغفرُ الله لأبي عبد الرحمٰن؛ أما إنَّه لم يكذِبْ، ولكنه نَسِيَ أو أخطأ؛ إنَّما مرَّ رسولُ الله ﷺ بيهوديةٍ يبكي عليها أهلُها، فقال: «إنَّكم لتبكون عليها، وإنَّها لتُعذَّبُ في قبرِها».

ومن طريقِ مالك أخرجه البخاري (١٢٨٩) ومسلم (٩٣٢).

(٢) يعني ابن العَبْد، والبيت من معلَّقته الشهيرة، انظر «شرح القصائد السبع الجاهليات»: ٢٢٣ لأبي بكر الأنباري.

وهذا الوجه الذي قاله القرافيُّ هو الذي عليه أكثر أهلِ العلم، قال الحافظ ابن حجر في «فتح الباري» ٣/ ١٨٤: وبه قال المُزَنيُّ، وإبراهيم الحربي، وآخرون من الشافعية وغيرهم حتى قال أبو الليث السمرقندي: إنَّه قولُ عامةِ أهل العلم، وكذا نقله النووي عن الجمهور.

وثانيها: أنهم كانوا يذكرون في نوائِحهم مفاخِرَ هي مخازٍ عند الشرع، كالغَصْبِ والفسوق، فيُعَذَّبُ بها، فيكون المعنى: إنّ المَيِّتَ يُعَذَّبُ بمدلولِ ما يقَعُ في البكاءِ من الألفاظ، ولمَّا كان بين البكاءِ وبين تلك الأُمورِ ملازمةٌ قد حصلَتْ في الواقعِ، عُبِّرَ بالبكاءِ عنها مَجازاً، والعلاقةُ هي هذه الملازمةُ، لأنّ اللفظَ يلازمُ مَدلولَه، والبكاءُ يلازمُ هذا اللفظ، فهذه الملازمةُ هي العلاقة[1].

وثالثُها: ما قالته عائشةُ رضي الله عنها: يغفِرُ الله لأبي عبدِ الرحمٰن، أما إِنَّه لم يَكْذِبْ، ولكنه نَسِيَ أو أَخطأ، إنما مَرَّ رسولُ الله ﷺ بيهوديةٍ يبكي عليها أهلُها، فقال عليه السلام: «إنَّكم لتبكون عليها وإنَّها لتُعذَّبُ في قبرِها»[2].

واعلم أنَّ هذه الوجوهَ الثلاثةَ تكونُ أجوبةً عن الحديث، ولا توجبُ فَرْقاً بين القاعدتين، وإنَّما هي تَرُدُّ البكاءَ إلى فِعْلِ الميتِ بالوصيةِ كما
١٦٦/ب قاله أوّلًا، أو بالمباشرةِ كما قاله ثانياً،/ وأما الثالثُ فهو من جنسِ الثاني، لأنَّ اليهوديةَ إنَّما عُذِّبَتْ في قبرِها بكُفْرِها لا ببكاءِ أهلها.

---

(١) وهذا الذي قاله الإمام القرافيُّ في الوجه الثاني مستفادٌ من ابن عبد البَرِّ في «التمهيد» ١٧/ ٢٧٤ حيث نقل عن بعضِ أهلِ العلم في تفسير تعذيب الميت ببكاءِ أَهْله عليه: أنه يُمدَحُ في ذلك البكاء بما كان يُمْدَحُ به أهلُ الجاهلية من الفتكاتِ والغَدَرات وما أَشْبَهها من الأَفعالِ التي هي عند الله ذنوبٌ، فهم يبكون لفَقْدِها، ويمدحونَه بها، وهو يُعذَّبُ مِن أجْلِها. وانظر «إكمال المعلم» ٣/ ٣٧٠.

(٢) هذا الوجه من الاستدراك لم يقع التسليمُ به من الجميعِ على الرغمِ من وجاهتهِ واستظهاره بظواهِرِ القرآن، وممَّن اعترض عليه ابنُ عبد البرِّ في «التمهيد» ١٧/ ٢٧٦، والقرطبي صاحبُ «المُفْهِم» كما في «فتح الباري» ٣/ ١٨٤ وغيرهما، وانظر «الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة»: ٩٢ للبدر الزركشي حيث نصر قولها.

والفرقُ في التحقيق إنْ مَشَّيْنا اللفظَ على ظاهرِه: ما وقع لبعضِ العلماءِ مِنْ أنَّ امرأةً من أهلِ العراق مات لها ولدٌ، فرحلتْ في بعضِ مقاصدِها إلى المغرب، فحضر يومُ العيد، وعادتُها في بلدِها تخرجُ إلى المقابر، فتبكي على ولدِها، فلما لم تكُنْ في بلدِها خطرَ لها أن تخرُجَ إلى مقابر تلك البلدة التي حَلَّتْ بها، فتفعلَ فيها ما كانت تفعلُه في بلدِها، فخرجَتْ إليها، وفعلتْ ذلك، وأكثرتِ البكاءَ والعويلَ والتفجُّعَ على ولدها، ثم نامتْ، فرأت أهلَ المقبرةِ قد هاجوا يسألُ بعضُهم بعضاً: هل لهذه المرأةِ عندنا ولد؟ فقالوا: لا، فقال السائلُ منهم للمسؤول: فكيف جاءَتْ عندنا تُؤذينا ببكائها وعويلِها من غير أنْ يكون لها عندنا ولد؟ ثم ذهبوا إليها، فضربوها ضَرْباً وَجيعاً، فاستيقظت فوجدَتْ ألماً عظيماً من ذلك الضرب، فدلَّ ذلك على أنَّ الأرواحَ تتألَّمُ من المُؤلمات، وتفرَحُ باللذّاتِ في البرزخ كما كانت في الدنيا، وهو ظاهر[1]، وكذلك تُعذَّبُ الكفارُ في قبورِها كما قال عليه الصلاةُ والسلام: «إنَّ اليهودَ لتُعذَّبُ في قبورِها» فالأوضاعُ البشريةُ في الأرواحِ لم تتغيَّرْ، وإنما كانت في مسكن فارقَتْه فقط، وبقيتْ على حالِها في أوضاعِها، ولمَّا كان البكاءُ والعويلُ في حالةِ الحياةِ تتأذَّى به الأرواحُ وتنقبضُ، كانت بعد الموتِ تتأذَّى به كذلك، كان عليها أو على غيرِها، وهو عليها أشدُّ نكايةً، لأنها هي المُصابةُ حينئذٍ، وقد وردَ أنَّ الموتى يعلمون أحوالَ الأحياءِ وما نزل بهم من شِدَّةٍ ورخاءٍ، وفَقْرٍ واستغناء، وغير ذلك مما يتجدَّدُ لأهليهم، ويتألَّمون للمُؤْلِمات ويُسَرُّون باللذّات[2]، وقد ورد أنهم يفتخرون

(١) انظر بَسْطَ هذه المسألة في «أهوال القبور»: ١٣٨ لابن رجب الحنبلي، و«منازل الأرواح»: ٤٦ للكافيجي الحنفي.

(٢) قد أخرج الإمام أحمد في «المسند» ٢٠/ ١١٤ من طريق عبد الرزاق، أخبرنا سفيان، عمَّن سمع أنساً يقول: قال رسولُ الله ﷺ: «إنَّ أعمالكم تُعرضُ على =

بالزيارات، ويتألَّمون لانقطاعِها، وإذا كان الأمرُ كذلك، كانوا يتألَّمون بالبكاءِ عليهم من أهليهم وغيرِ أهليهم، والألمُ عذابٌ، فلذلك قال ﷺ: «إنَّ المَيِّتَ ليُعَذَّبُ ببُكاءِ الحيِّ عليه».

ويكونُ الفرقُ بين القاعدتين على هذا التقريرِ: أنَّ الإنسانَ لا يُعَذَّبُ بفِعْلِ غيرِه؛ أي: عذابَ الآخرةِ الذي هو عذابُ الذنوب، والبكاءُ عذابٌ ليس عذابَ الآخرةِ الذي هو عذابُ الذنوبِ المتوعَّدُ به من قِبَلِ صاحبِ الشرع، بل معناه الألمُ الجِبِلِّيُّ الذي إذا وقع في الوجودِ قد يكون رحمةً
١٦٧/أ من الله تعالى، كما يبتليه/ الله تعالى بالآلام لرَفْعِ درجاتِه، ومن هذا الباب قولهُ ﷺ: «نحن الأنبياءُ أشدُّ بلاءً، ثم الصالحون، ثم الأَمثَلُ فالأَمثَلُ، يُبْتلى الرجلُ على قَدْرِ دينه»[(١)] ومعلومٌ أنّ الأنبياءَ والصالحين يتألَّمون بالبلايا والرزايا، وليس ذلك عذاباً بالتفسير الأول، بل رحمة من الله تعالى[(٢)]، ولذلك قال بعضُ السلفِ على القرنِ الماضي: إنْ كان أحدُهم

= أقاربكم وعشائركم من الأموات، فإن كان خيراً استبشروا به، وإن كان غير ذلك قالوا: اللهمَّ لا تُمِتْهم حتى تَهْدِيَهم كما هديتنا» وإسنادُه ضعيفٌ لإبهام الواسطة بين سفيان وأَنس، وله شاهدٌ ضعيفٌ جدّاً عند الطبراني في «الأوسط» (١٤٨) وآفتُه مَسْلمة بن عُلَيّ الخُشَني، متروك الحديث.

(١) أخرجه أحمد ٣/ ١٥٩، وابن ماجه (٤٠٢٣)، والترمذي (٢٣٩٨) والطحاوي في «شرح مشكل الآثار» ٥/ ٤٥٤ وغيرهم من حديث سعد بن أبي وقاص، وصحَّحه ابن حبان (٢٩٠٠)، (٢٩٠١) وإسناده حسن لأجل عاصم بن أبي بَهْدَلة، وانظر تمامَ تخريجه في التعليق على «المسند».

(٢) قد بيَّن الإمام الطحاوي في «شرح المشكل» ٥/ ٤٥٦: أنَّ ابتلاءَ الرجل على قَدْرِ دينهِ لا يرجعُ على الأنبياءِ صلواتُ الله عليهم، لأنه لا رِقَّةَ في أديانِهم، وأنَّ ذلك إنَّما يرجعُ على مَنْ سِواهم ممَّن ذُكِرَ معهم.

ليفرحُ بالبلاءِ كما يفرُحُ أحدُكم بالرَّخاء[1]، والعذابُ يُستعاذُ منه، ولا يُفْرَحُ به، فهذا الوجهُ عندي هو الفرقُ الصحيح، ويبقى اللفظُ على ظاهِره، ويُسْتغنى عن التأويلِ وتخطئةِ الراوي، وما ساعدَه الظاهرُ من الأجوبةِ كان أسعدَها وأَوْلاها، وهذا كذلك، فيُعتمدُ عليه في الفرق.

* * *

(١) ليس هذا من قولِ بعضِ السلف، بل هو جزءٌ من الحديثِ السابق من رواية أبي سعيد الخدري، أخرجه ابن ماجه (٤٠٢٤)، والبخاري في «الأدب المفرد» (٥١٠)، والبيهقي في «الشعب» (٩٧٧٤) والحاكم في «المستدرك» ٤/ ٣٠٧، وصحَّحه على شرط مسلم، ووافقه الذهبي.

الفرقُ الثاني والمئة
بين قاعدةِ أوقاتِ الصلواتِ يجوزُ إثباتُها بالحسابِ والآلات وكُلِّ ما دلَّ عليها وبين قاعدةِ الأهِلَّةِ في الرمضانات لا يجوزُ إثباتُها بالحساب[1]

وفيه قولانِ عندنا وعند الشافعيةِ رحِمَهم الله تعالى، والمشهورُ في المذهبَيْن عَدَمُ اعتبارِ الحسابِ، فإذا دلَّ حسابُ تسييرِ الكواكبِ على خروجِ الهلالِ من الشُّعاع من جهةِ عِلْمِ الهَيْئة لا يجبُ الصوم[2].

---

(١) قد كتب غير واحدٍ من فقهاءِ العصر في هذه المسألة الشائكة، وأفردها بعضُهم بالتصنيف، ومن أشهر مَنْ تصدَّى لها الشيخ محمد بخيت المطيعي في كتابه «إرشاد أهل الملَّة إلى إثبات الأهلة»، والمحدِّث أحمد بن الصديق الغُماري في «توجيه الأنظار لتوحيد المسلمين في الصوم والإفطار»، والشيخُ مصطفى الزرقا في «الفتاوى» وغيرها. وقد سبق الإلماعُ إلى هذه المسألة في الفَرْق الأول عند التعليق على مذهب الشافعية الذين جعلوا لكلِّ قومٍ رؤيتهم. وانظر «تنبيه الغافل والوسنان على أحكام هلال رمضان» لابن عابدين في «مجموع رسائله» ١/ ٢٠٩-٢٣٠ حيث خالف عن ذلك، ولم يعتمد على ما يُخبر به أهلُ الميقات والحساب والتنجيم، وأنه لا عبرة باختلاف المطالع في الأقطار، وهذا مبنيٌّ بلا شك على ما كان مُتاحاً لهم من الوسائل، وإلاّ فإن الوسائل الفلكية الحديثة وما نعمُ به من سرعة الاتصالات تستدعي جميعُها أن يتوحَّد المسلمون في صومِهم وإفطارهم، والله المستعان.

(٢) هذا القولُ تعقَّبه الغماري في «توجيه الأنظار»: ٥١ بعد أن نقل كثيراً من النصوص عن الشافعية الذين يعتبرون الحساب في إثبات الهلال بقوله: فأما كَوْنُه المشهورَ في مذهبهم المالكيِّ فنعم، وأمَّا كونُه المشهورَ في مذهب الشافعيِّ، فقد علِمْتَ ممَّا مرَّ خلافَه، والمقصودُ أنَّ عندهم قولاً في مذهبهم باعتبارِ الحسابِ أيضاً.

قال سَنَدٌ من أصحابنا: فلو كان الإمامُ يرى الحسابَ، فأثبت الهلالَ به لم يُتبع لإجماعِ السلفِ على خلافهِ[1]، مع أنّ حسابَ الأهِلَّةِ، والكسوفاتِ، والخسوفاتِ قَطْعيٌّ، فإنّ الله تعالى أجرى عادتَه بأنَّ حركاتِ الأفلاكِ وانتقالاتِ الكواكبِ السبعةِ السيَّارةِ على نظامٍ واحدٍ طولَ الدهرِ بتقديرِ العزيز العليم، قال الله تعالى: ﴿ وَٱلْقَمَرَ قَدَّرْنَٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ ﴾ [يس: ٣٩]، وقال تعالى: ﴿ ٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ ﴾ [الرحمن: ٥]، أي: هما ذوا حساب، فلا ينخرمُ ذلك أبداً، وكذلك الفصولُ الأربعةُ لا ينخَرِمُ حسابُها، والعوائدُ إذا استمرَّت أفادَت القَطْعَ؛ كما إذا رأينا شيخاً نجزمُ بأنه لم يولَدْ كذلك، بل طِفلاً لأَجْلِ عادةِ الله تعالى بذلك، وإلا فالعَقْلُ يُجَوِّزُ ولادتَه كذلك، والقطعُ الحاصلُ فيه إنَّما هو لأَجْلِ العادة، وإذا حصل القَطْعُ بالحسابِ ينبغي أنْ يُعْتَمدَ عليه كأوقاتِ الصلوات، فإنَّه لا غايةَ بعد حُصولِ القَطْعِ.

والفرقُ وهو المطلوبُ هٰهنا، وهو عُمْدَةُ السلفِ والخَلَف: أنَّ الله تعالى نصبَ زوالَ الشمسِ سببَ وجوبِ الظُّهر، وكذلك بقيةُ الأوقاتِ لقوله تعالى: ﴿ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ ﴾ [الإسراء: ٧٨]، أي: / لأَجْله، ١٦٧/ب
وكذلك قولهُ تعالى: ﴿ فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ ﴿١٧﴾ وَلَهُ ٱلْحَمْدُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَعَشِيًّا وَحِينَ تُظْهِرُونَ ﴾ [الروم: ١٧-١٨]، قال المفسِّرون[2]: هذا خبرٌ معناه الأَمْرُ بالصلواتِ الخَمْسِ في هذه الأوقات، «حين تُمْسون»: المغرِبُ والعِشاءُ، و«حين تصبحون»: الصُّبْحُ، و«عَشِيّاً»: العَصْرُ، و«حين تُظْهِرون»: الظُّهْر، والصلاةُ تُسَمَّى سُبْحَةً، ومنه: سُبْحَةُ

---

(١) انظر «الذخيرة» ٢/ ٤٩٣ للقرافي.

(٢) انظر «تفسير الطبري» ٢١/ ٢٩، وهو قولُ البغوي في «معالم التنزيل» ٦/ ٢٦٤.

الضُّحى[1] أي: صلاتُها، فالآيةُ أَمْرٌ بإيقاع هذه الصلواتِ في هذه الأوقات، وغَيْرُ ذلك من الكتابِ والسنَّةِ الدالُّ على أنَّ نَفْسَ الوقتِ سببٌ، فمن عَلِمَ السببَ بأيِّ طريقٍ كان، لزِمَه حُكْمُه، فلذلك اعتُبِرَ الحسابُ المفيدُ للقَطْعِ في أوقاتِ الصلوات.

وأما الأهِلَّةُ، فلم يَنْصِبْ صاحبُ الشَّرعِ خُروجَها من الشُّعاع سَبباً للصوم، بل رؤيةُ الهلالِ خارجاً من شُعاعِ الشمسِ هو السبب، فإذا لم تحصُل الرؤيةُ لم يحصُل السببُ الشرعيُّ، فلا يثبُتُ الحُكمُ، ويدلُّ على أنّ صاحبَ الشرعِ لم يَنْصِب نَفْسَ خروج الهلالِ عن شُعاع الشمس سَبَباً للصوم، قوله ﷺ: «صُوموا لرؤيتهِ وأَفطِروا لرؤيته»[2] ولم يَقُلْ: لخُروجهِ عن شُعاعِ الشمس كما قال تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ﴾ [الإسراء: ٧٨]، ثم قال: «فإنْ غُمَّ عليكم» أي: خَفِيَتْ عليكم رؤيتُه «فاقدُروا له» وفي رِوايةٍ: «فأَكْمِلوا العِدَّة ثلاثين» فنصبَ رُؤْيةَ الهلالِ، أو إكمالَ العِدَّةِ ثلاثين، ولم يتعرَّضْ لخروجِ الهلالِ عن الشُّعاع.

وأما قولهُ تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُ﴾ [البقرة: ١٨٥]، فلا دِلالةَ فيه على هذا المطلوب، قال أبو علي[3]: لأنَّ «شهد» لها ثلاثةُ معانٍ: «شَهِدَ» بمعنى حَضَر، ومنه: شَهِدْنا صلاةَ العيد، وشَهِدَ بَدْراً، و«شَهِدَ» بمعنى أَخْبر، ومنه: شَهِدَ عندَ الحاكم، أي: أخبرَه بما يعلمُه، و«شَهِدَ» بمعنى عَلِمَ، ومنه قولهُ تعالى: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ شَهِيدٌ﴾ أي: عليم، وهو في الآية بمعنى حَضَرَ، قال: وتقديرُ الآية: فمن حضَرَ منكم

---

(١) فيه إيماءٌ إلى حديثِ عتبان بن مالك أنَّ رسولَ الله ﷺ صلَّى وراءه سُبْحَة الضُّحى، فقاموا وراءَه فصَلَّوْا. أخرجه أحمد ٣٩/ ١٩٠ (٢٣٧٧٣) بإسنادٍ صحيح، والبغوي في «شرح السنة» ٤/ ١٣٦.

(٢) أخرجه البخاري (١٩٠٩)، ومسلم (١٠٨١) من حديث أبي هريرة.

(٣) لعلَّه يريدُ الفارسيَّ، ولم أجده في كتابه «الحجَّة في القراءات».

المِصْرَ في الشهرِ، فليَصُمْه: أَي: حاضِراً مُقيماً احترازاً من المسافر(١)، فإنه لا يلزَمُه الصومُ، وإذا كان «شَهِدَ» بمعنى حضَر، لا بمعنى شاهَدَ ورأى، لم يكُنْ فيه دِلالةٌ على اعتبارِ الرؤية، ولا على اعتبارِ الحسابِ أيضاً، فإنَّ الحضورَ في الشهرِ أَعَمُّ من كونهِ ثبتَ بالرؤيةِ أو بالحسابِ، فلأَجْلِ هذا الفَرْقِ قال الفقهاءُ رحِمَهم الله تعالى: إنْ كان هذا الحسابُ غَيْرَ مُنْضبطٍ، فلا عِبْرةَ به، وإنْ كان مُنْضبطاً لكنه لم يَنْصِبه/ صاحبُ الشَّرْعِ سبباً، فلم يجبْ به صومٌ، والحقُّ من ترديد الفقهاء رحِمَهم الله هو القسمُ الثاني دُونَ الأول، غَيْرَ أنَّ هٰهنا إشكالين: أحدُهما في أوقاتِ الصلوات، والآخَرُ في رُؤية الأهلة. ١٦٨/أ

الإشكالُ الأوّلُ في أوقاتِ الصلوات: وذلك أنه جرَتْ عادةُ المؤذِّنين وأربابِ المواقيت بتَسْييرِ دَرَجِ الفَلَكِ، فإذا شاهدوا المتوسِّط من دَرَجِ الفلك، أو غيرَها من دَرَجِ الفلكِ الذي يقتضي أنَّ درجةَ الشمسِ قَرُبَتْ من الأُفُقِ قُرْباً يقتَضي أنَّ الفجرَ طلع، أمروا الناسَ بالصلاةِ

---

(١) وهذا الذي قاله الإمام القرافي هو الذي عليه أكثر المفسِّرين والفقهاء، قال الغُماري: والذي حملهم على هذا المقابلةُ في قوله تعالى: ﴿وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ﴾ [البقرة: ١٨٥] وهذا ضعيفٌ أو باطلٌ، لأن المريضَ في الجهةِ المقابلة وهو حاضرٌ أيضاً، وعلى كلِّ حالٍ فهو قولُ الجمهور، وهو مفيدٌ للمطلوب، لأنَّ حضورَ الشهرِ أعمُّ من أن يكون ثبت برؤيته هو أو برؤية أهل بلده، أو بحساب المُنَجِّمين منهم، أو برؤيةِ غيرِ أهلِ بلده من الأقطارِ الأخرى، فلا يجوز تخصيصُ الآيةِ إلّا بمُخصِّص ولا وجودَ له ولا داعي إليه، فوجب إبقاء الآية على العموم. أفاده في «توجيه الأنظار»: ٢٩ ثم أطال النَّفَسَ في تفسيرِ «شهِدَ» بمعنى «عَلِمَ»، ونَقَلَ ما يؤيده عن الجصَّاص والغزالي وغيرهما ونصَّ على أنه الواجبُ المتعيِّن في الآية، أي: فمن علمَ منكم الشَّهر فليَصُمْه، لأنه لا يحتاجُ إلى إضمارٍ ولا تقدير، ولا يلزمُ عليه محالٌ ولا خلافٌ لأصولِ الشريعة، فكلُّ مَنْ علمَ بالشهرِ وجبَ عليه الصومُ إلّا من استثناه الشارع.

والصَّوْمِ، مع أنَّ الأُفُقَ يكون صاحياً لا يَخْفىٰ فيه طلوعُ الفجرِ لو طلع، ومع ذلك فلا يجدُ الإنسانُ للفجرِ أثراً البتَّة، وهذا لا يجوزُ، فإنَّ الله تعالى إنما نصبَ سببَ وجوبِ الصلاةِ ظهورَ الفَجْرِ فوق الأُفُق، ولم يظهَرْ، فلا تجوزُ الصلاةُ حينئذٍ، فإنه إيقاعٌ للصلاةِ قبل وَقْتِها، وبدون سببِها، وكذلك القولُ في بقيةِ إثباتِ أوقاتِ الصلوات.

فإن قُلْتَ: هذا جُنوحٌ منك إلى أنه لا بُدَّ من الرؤية، وأنتَ قد فرَّقْتَ بين البابين، وميَّزْتَ بين القاعدتَيْن بالرؤية وعَدَمِها، وقلتَ: السببُ في الأهِلَّةِ الرؤيةُ، وفي أوقاتِ الصلواتِ تحقيقُ الوقتِ دون رؤيته، فحيثُ اشترطْتَ الرؤيةَ، فقد أبطلْتَ ما ذكرْتَه من الفرق.

قلتُ: سؤالٌ حسن، والجوابُ عنه: أَني لم أشتَرِط الرؤيةَ في أوقاتِ الصلواتِ، لكنّي جعلتُ عَدَمَ اطلاعِ الحسِّ على عدمِ الفجرِ دليلاً على عَدَمِه، وأنه في نَفْسِه لم يتحقَّق، لأنّ الرؤيةَ هي السبب، ونظيرُه في الأَهِلَّةِ لو كانت السماءُ مُصْحِيةً، والجمعُ كثيرٌ، ولم يُرَ الهلالُ، جعلتُ ذلك دليلاً على عدم خلوصِ الهلالِ من شُعاعِ الشمس، وكذلك لو رأيتُ الظلَّ عند الزوالِ مائلاً لجهة المغربِ، ولم أَره مائِلاً إلى جهةِ المَشْرِق، بل متوسّطاً بين الجهتين جعلتُ ذلك دليلاً على عدمِ دخولِ الوقت، وعدمِ السبب، ففرقٌ بين كَوْنِ الحسِّ سبباً، وبين كونهِ دالًّا على عدمِ السبب، فإني في الفجرِ جعلتُه دليلاً على عَدَمِ السببِ، لا أنّي اشترطتُ الرؤية، ولذلك إني لم أستشكِلْ ذلك إلا والسماءُ مُصْحِيَةٌ، والحسُّ لا يجد شيئاً من الفجرِ، أمَّا لو كان حسابُهم يظهَرُ معه الفجرُ مع الصَّحْوِ طالِعاً من الأُفق، ويَخْفىٰ مع الغيمِ، لم أستشكِلْه.

وقلت: إنَّما خفي مع الغيم لأَجْل الغَيْم، لا لأجْلِ عَدَمه في نفسه،
١٦٨/ب لكنْ لمّا رأيتُ/ حسابَهم في الصَّحْوِ لا يظهرُ معه الفجرُ، عَلِمْتُ أنَّ

حسابَهم يقارِنُ عَدَمَ السببِ، فإنَّ الحسَّ كما يدلُّ على وجودِ الفجرِ، يدلُّ أيضاً على عَدَمِه باتساقِ الظُّلْمَة، وعدمِ الضِّياء، فهذا جوابُ هذا السؤالِ، لا أنِّي سَوَّيْتُ بين الأهِلَّةِ وأوقاتِ الصلوات، فتأمَّلْ ذلك.

الإشكالُ الثاني: أنَّ المالكيَّةَ جعلوا رؤيةَ الهلالِ في بلدٍ سَبَباً لوجوبِ الصَّوْمِ على جميعِ أقطارِ الأرض، ووافقتهم الحنابلةُ رحِمَهم الله على ذلك(١)، وقالت الشافعيةُ رحِمَهم الله: لكلِّ قومٍ رؤيتُهم(٢)، واتفق الجميعُ على أنَّ لكلِّ قومٍ فَجْرَهم، وزوالَهم، وعَصْرَهم، ومغرِبَهم وعشاءَهم؛ فإنّ الفجرَ إذا طلعَ على قومٍ يكونُ عند آخرين نصف الليل، وعند آخرين نصف النهار، وعند آخرين غُروبَ الشمس إلى غيرِ ذلك من الأوقات، وما من درجةٍ تطلُعُ من الفَلَكِ، أو تتوسَّط، أو تغرُبُ إلا وفيها جميعُ الأوقات بحَسب آفاقٍ مختلفةٍ، وأقطارٍ متباينة، فإذا طلعَت الشمسُ في أَقصى المشرقِ، كان نصفُ الليلِ عند البلاد المغربيةِ منهم، أو أقلَّ من ذلك، أو أكثَر على حَسبِ البُعْدِ عن ذلك الأُفق، فإذا غَربَتِ الشمسُ في أَقصى المغربِ، كان نصفُ الليلِ عند البلادِ المشرقية، أو أقلُّ، أو أكْثَر بحَسبِ قُرْبِ ذلك القُطْرِ من القُطْرِ الذي غَربَت فيه الشمس، وكذلك بقيةُ الأوقاتِ تختلفُ هذا الاختلافَ، وكذلك وقع في «الفتاوى الفقهية» مسألةٌ أشْكَلَتْ على جماعةٍ من الفقهاءِ رحِمَهم الله في أَخوَيْن ماتا عند الزوالِ، أحدُهما بالمشرقِ، والآخَرُ بالمغربِ، أيُّهما يَرِثُ صاحبَه فأفتى

---

(١) انظر «الكافي» ١/ ٣٤٨ لابن قُدامة حيث نصَّ على أنه إذا رأى الهلالَ أهلُ بلدٍ لزِمَ الناسَ كلَّهم الصومُ، لأنه ثبت ذلك من رمضان، وصومُه واجبٌ بالنصِّ والإجماع.

(٢) قد سبق الإشارةُ إلى أنّ الغُماريَّ قد تعقَّب هذا القولَ، وأنه قولٌ في مذهبهم، وأن منهم من هو موافق للمالكية والحنابلة. انظر «توجيه الأنظار»: ٥١.

الفضلاءُ من الفقهاءِ بأنَّ المغربيَّ يرِثُ المَشْرِقيَّ، لأنَّ زوالَ المشرقِ قبلَ زوالِ المغرب، فالمشرقيُّ ماتَ أوّلًا، فيَرِثُه المتأخِّر لبقائهِ بعده حياً متأخِّرَ الحياة، فيرثُ المغربيُّ المشرقيَّ.

إذا تقرَّر الاتفاقُ على أنَّ أوقاتِ الصلواتِ تختلفُ باختلافِ الآفاق، وأنَّ لكلِّ قومٍ فجرَهم، وزوالَهم، وغيرَ ذلك من الأوقات، فيلزَمُ ذلك في الأهِلَّةِ بسببِ أنَّ البلادَ المشرقيةَ إذا كان الهلالُ فيها في الشُّعاع، وبقيت الشمسُ تتحرَّك مع القمرِ إلى الجهةِ الغربية، فما تصلُ الشمسُ إلى أُفُق المغربِ إلا وقد خرجَ الهلالُ من الشعاع، فيراهُ أهلُ المَغربِ ولا يراهُ أهلُ المشرق، هذا أحدُ أسباب اختلافِ رؤيةِ الهلال، وله أسبابٌ أُخَرُ مذكورةٌ في عِلم الهيئة لا يليقُ ذكرُها هٰهنا، إنَّما ذكرتُ ما يقرُبُ فَهْمُه،
١٦٩/أ وإذا كان الهلالُ يختلفُ/ باختلافِ الآفاقِ، وجبَ أنْ يكون لكلِّ قومٍ رؤيتُهم في الأهِلَّة كما أنَّ لكلِّ قومٍ فَجْرَهم، وغَيْرَ ذلك من أوقات الصلوات، وهذا حقٌّ ظاهرٌ، وصوابٌ مُتعيِّنٌ، أما وجوبُ الصومِ على جميعِ الأقاليمِ برؤيةِ الهلالِ بقُطْرٍ منها فبعيدٌ عن القواعد، والأدِلَّةُ لم تَقْتَضِ ذلك، فاعْلَمْه[1].

* * *

(١) قد تعقَّب الغُماريُّ كلامَ القرافيِّ في الإشكال الثاني بقوله: جعل عُمْدَته في مخالفةِ مَذْهبهِ والجمهورِ الاتفاقَ على أنَّ أوقات الصلوات تختلفُ باختلافِ الآفاق، وأنَّ لكلِّ قومٍ فَجْرَهم وزوالَهم، وقاسَ الهلال على ذلك، وهو من أبطل الباطل، فما بناه عليه من أبْطلِ الباطلِ مِثله بالضرورة. انظر «توجيه الأنظار»: ١٠٦-١٠٨.

الفرقُ الثالثُ والمئة

بين قاعدةِ الصلواتِ في الدُّورِ المغصوبةِتنعقدُ قُرْبةً بخلافِ الصيامِ في أيامِ الأعياد والجُمَع مَنْهِيٌّ عنه

أما الصلواتُ فمَشْهُور المذهبِ ذلك، وهو قولُ الشافعيِّ وأَبي حنيفةَ رضي الله عنهما.

وقال ابنُ حنبلٍ وابنُ حبيبٍ من أصحابِنا: لا تنعقدُ قُرْبةً، ويَجِبُ القضاءُ[(١)]، فسَوَّى بين البابين، فلا فَرْقَ على مذهبِهِ لتسويتهِ بين القاعدتين، إنَّما الفرقُ على مذهب الجماعة، وقال جماعةٌ: أَحمَدُ ومَنْ وافقَه مسبوقٌ بالإجماعِ في الصِّحَةِ في الصلواتِ في الدارِ المغصوبة، وقد أجمَعَ السلفُ على عَدَمِ أَمْرِ الظَّلمةِ بالقَضاءِ إذا صَلَّوْا في الدُّورِ المغصوبة.

وأما الصومُ أيامَ العيدَيْن: النَّحْرُ، والفِطْرُ، ففي «الصحيحين»[(٢)]: أنَّ رسولَ الله ﷺ نَهى عن صَوْمِ يومِ الفِطْرِ، ويَوْم النَّحْر ففي «الجواهر»: لو

---

(١) وهو الذي نصره ابن قدامة في «المغني» ٢/٤٧٦-٤٧٧ وعلَّله بأن الصلاةَ عبادةٌ أتى بها على الوجهِ المنهيِّ عنه، فلم تصحَّ، كصلاةِ الحائض وصَوْمِها، وذلك لأن النَّهْيَ يقتضي تحريمَ الفعل واجتنابَه، والتأثيمَ بفِعله. انتهى كلامُه. وهي مسألةٌ مفرَّعةٌ على أنه إذا ثبت أن النَّهْيَ للتحريم، فهل يقتضي الفسادَ؟ فالجمهورُ على أن ما نُهِيَ عنه لمعنىً جاوره جمعاً كالبيع وَقْتَ النداءِ للجمعة، والصلاةِ في الدارِ المغصوبة، لا يقتضي الفسادَ، وأمَّا ما نُهِيَ عنه لمعنى اتَّصل به وصفاً، ويُعبَّرُ عنه بالنهيِ عن الشيء لوصفه اللازمِ له، كالصومِ يومَ النحرِ، وأيام التشريق، فالمختارُ أنه يفيدُ الفسادَ شرعاً، كالمنهيِّ عنه لعينه. انظر «البحر المحيط» ٢/١٦٤ للزركشي، وسيأتي في كلام القرافيِّ مزيدُ إيضاحٍ لهذه المسألة.

(٢) أخرجه أحمد ١٧/١٩، والبخاري (١١٩٧) وغيرهما من حديثِ أبي سعيد الخدري، وتمامُ تخريجه في «المسند».

قال: أصومُ هذه السنةَ، لم يلزَمْه قضاءُ أيام العيدَيْنَ والتشريق ورمضان إلا أنْ ينويَ القضاءَ، ورُوِيَ أنَّ ناذِرَ ذي الحجَّةِ يقضي أيامَ النَّحْرِ إلا أنْ ينويَ عدَمَ القضاء، ولو نذَرَ صَوْمَ يوم يَقْدَمُ فلانٌ، فقَدِمَ في الأيامِ المُحَرَّمِ صَوْمُها، فالمنصوصُ نَفْيُ القضاءِ لتعذُّره شَرْعاً، وناذِرُ صَوْمِ يومِ النَّحْرِ، أو الفِطْر، أو الشكِّ مُلْغىً كنَذْرِ الصلواتِ في الأوقاتِ المكروهةِ، قاله مالكٌ في «المُدَوَّنة»[1]، وقاله الشافعي رحمهما الله[2]، فظاهِرُ مذهبِنا ومَذْهبِ الشافعيِّ: أنَّ الصومَ لا ينعقِدُ قُرْبةً في هٰذَيْن اليومين بخلافِ الصلاةِ، والصومُ والصلاةُ عبادتان، والنَّهْيُ إنَّما جاءَ من جهةِ الظُّروفِ التي هي الزمانُ في الصوم، والمكانُ في الصلاة، والحكمُ مختلفٌ بين القاعدتَيْن كما ترى، والفرقُ أنَّ المَنْهيَّ عنه تارةً يكونُ العبادةَ الموصوفةَ بكونِها في الزمانِ، أو المكانِ، أو الحالةِ المُعَيَّنةِ من بين سائرِ الأزمنةِ، أو البقاعِ، أو الحالاتِ، فتفسدُ، لأنَّ النَّهْيَ يقتضي فَسادَ المنهيِّ عنه على قواعدِنا وقواعدِ الشافعيِّ رضي الله عنه[3]، وتارةً يكون المنهيُّ عنه هو الصفةَ العارضةَ للعبادة، فلا تفسدُ العبادةُ لتعلُّقِ النَّهْيِ حينئذٍ بأَمْرٍ خارجٍ عن العبادة، والمباشَرُ بالنَّهْيِ في الصومِ إنَّما هو الموصوفُ بكَوْنهِ في يومِ الفِطْرِ،/ أو النَّحْرِ كما تقدَّم الحديث، والمباشَرُ بالنَّهْي في الصلاةِ في ١٦٩/ب
الدار المغصوبةِ إنما هو الغَصْبُ، ولم يَرِدْ نَهْيٌ عن الصلاةِ في الدارِ

(١) انظر «المدونة» ١/ ٢١٤.

(٢) انظر «الأُمّ» ٢/ ١٠٤ حيث قال الإمام الشافعيُّ: ومَنْ نذر أن يصومَ سنةً صامَها، وأفْطر الأيام التي نُهِيَ عن صومِها، وهي يومُ الفِطْرِ والأَضحى وأيامُ مِنى، وقضاها.

(٣) انظر «المسودَّة»: ٨٢ لآلِ تيمية، وفيها عن الخطابيِّ: أنَّ ظاهرَ النَّهْي يوجبُ فسادَ المنهيِّ عنه، إلَّا أن تقومَ دلائلُ على خلافهِ، وهذا هو مذهبُ العلماءِ في قديمِ الدهرِ وحديثه.

المغصوبةِ، إنَّما وردَ في الغَصْبِ دون الصلاةِ المُقارنةِ للغَصْبِ، والقضاءُ على الصفةِ لا يلزَمُ أنْ يتعدَّى إلى الموصوفِ، ولا بالعكس(١)، فيصحُّ أنْ يُقالَ: شُرْبُ الخَمْرِ مَفْسَدةٌ، ولا يصحُّ أنْ يقال: شاربُ الخمر مَفْسَدة، ويصحُّ أنْ يقال: شاربُ الخَمْرِ ساقطُ العدالة، ولا يصحُّ أن يقال: شُرْبُ الخَمْرِ ساقطُ العدالة، فظهرَ أنَّ أحكامَ الصفاتِ لا تنتقلُ للموصوفات، وأحكامَ الموصوفاتِ لا تنتقلُ للصفات، وظهرَ أنّ النَّهْيَ في الصومِ عن الموصوف، وفي الصلاةِ في الدارِ المغصوبة عن الصفة، وأنّ الأحكامَ مِن إحدى الجهتين لا تنتقلُ للأخرى.

فإن قُلْتَ: لو نَذَرَ الصلاةَ في الدارِ المغصوبةِ لم ينعقِدْ نَذْرُه كما في صومِ يومِ النَّحْرِ، فهما سَواء.

قلتُ: [لا]، لأنهم قالوا: إنَّ الصلاةَ إذا وقعت في الدارِ المغصوبةِ تُبرىءُ الذمَّة، وقالوا: إذا وقع الصومُ في يومِ النَّحْرِ، ويَوْمِ الفِطْرِ لا ينعقدُ قُرْبةً، وبراءةُ الذمَّةِ بالصلاةِ في الدارِ المغصوبة تقتضي أنها انعقدت قُرْبةً، لأنّ الذمَّةَ لا تبرأُ من الواجبِ بما ليس واجباً فَضْلاً على أنه ليس بقُرْبة، فتكونُ الصلاةُ في الدارِ المغصوبةِ قُرْبةً واجبةً من جهةِ أنَّها صلاةٌ، لا من جهةِ اشتمالِها على الغَصْب.

فإنْ قُلْتَ: الصومُ والصلاةُ كِلاهما قُرْبَةٌ بالإجماع، والنَّهْيُ والمَفْسَدَةُ إنما جاء من جهةِ أمرٍ خارجيٍّ، وهو الزمانُ في الصوم، والمكانُ في الصلاة، فأنت إذا فَرَّعْتَ على مذهبِ من يرى أنَّ النهيَ عن الوصفِ لا يتعدَّى إلى الأصلِ، لزِمَ ذلك فيما قاله أبو حنيفةَ رضي الله عنه في عُقودِ

---

(١) في المطبوع: وبالعكس، دون لفظ «لا».

الرِّبا أنَّ الوَصْفَ يبطُلُ، ويصحُّ الأصلُ لسلامتهِ عن النَّهْي والمَفْسدة[1]، فيلزَمُك أنْ تلتزمَ مَذْهبَه، وإنْ فَرَّعْتَ على مذهبِ مَنْ يرى أنّ البابين واحدٌ، وهو مذهبُ أحمَدَ، فيلزمُكَ أنْ تلتزمَ ما قاله في إبطالِ الصلاةِ في الدارِ المغصوبةِ، وبالثوبِ المغصوب، وإبطالِ الوضوءِ بالماءِ المغصوب، ونحوِ ذلك من فُروعِ الحنابلة، وأنت لم تقُلْ بهذا المذهبِ، ولا بذاك، فكان مَذْهباً مُشْكِلاً، فيحتاجُ الجوابُ لمالكٍ والشافعيِّ رضي الله عنهما عن هذا الإشكالِ، وأن تُبْطِلَ الفرقَ الذي ذكرْتَه بين الصلاةِ والصومِ، فإنَّك إنْ اعتبَرْتَ الأصْلَ والوصْفَ، وفَرَّقْتَ بينهما كقولِ أبي
١٧٠/أ حنيفة لزمَك الصحةُ في/ الصلاة والصومِ، لأنَّ النَّهْيَ لأمرٍ خارجيٍّ، وهو الزمانُ والمكانُ، وإنْ سَوَّيْتَ كما قاله أحمدُ، لزِمَك البُطلانُ فيهما، وعلى التقديرَيْن، بطل ما حاوَلْتَه من الفَرْق.

قلتُ: سؤالاتٌ حَسَنَة، والجوابُ عنها: أَنِّي ألتزمُ الفَرْقَ بين الأَصْلِ والوَصْفِ، ولا أُسَوِّي كما قالته الحنابلة، ولا تلزَمُني عُقودُ الرِّبا بسببِ أنَّ

---

(١) قال الجصَّاص في «أُصوله» ١/ ٣٣٩: ومِن أَصلِ أصحابِنا: أنَّ النَّهْيَ وإنْ مَنَع جوازَ هذه العُقودِ والقُرَبِ إذا تناولَها، فإنَّه غيرُ مانعٍ من وقوعها على فساد. وقد ذكر محمَّدٌ ـ يعني ابن الحسن ـ هذا المعنى في كتاب الصوم فقال في نَهْي النبيِّ عليه السلام عن صومِ يومِ النحرِ وأيام التشريق: إنَّه لولا أنَّه إذا صام فيهن كان صومُه صوماً لما كان للنهي معنى، وكان أبو الحسن ـ يعني الكرخيَّ ـ يقول: إنَّ ظاهرَ النهي يدلُّ على فسادِ ما تناوله، على أنَّ المنهيَّ عنه غيرُ مجزىءٍ عن فاعله، إلّا أنه قد قامت الدلالةُ على أنَّ النَّهْيَ إذا لم يتناولْ معنىً في نَفْسِ العَقْدِ، أو القُرْبَةِ المفعولةِ، أو ما هو من شروطها التي تخصُّها، لم يمنع جوازَ ذلك، نحوُ البيع عند أذان الجمعة، وتلقِّي الجَلَبِ، وبيعِ حاضرٍ لبادٍ، . . . ، ومثل الصلاةِ في الأرضِ المغصوبة، والطهارةِ بماءٍ مغصوب، لأن كَوْنَ الفعلِ مَنْهيّاً عنه في هذه الوجوه لا يمنعُ جوازه، لأنَّ النهي عنها لم يتناول معنىً في نفسِ المفعول، وإنَّما تناول معنىً في غيره.

انتقالَ الأملاكِ في المُعاوضات يعتمدُ الرِّضا لقولهِ عليه الصلاة والسلام: «لا يحلُّ مالُ امرئٍ مُسْلمٍ إلا عن طيبِ نفس منه»[1] وصاحبُ الدِّرهم، أو الصاع من البُرِّ ما رَضِيَ بإخراجهِ من مِلْكِه إلا مُقابَلاً بدِرْهمَيْن، أو صاعَيْن، فإذا أسقَطْنا أحدَ الدرهمين، أو أحدَ الصاعين، بطل ما حصَلَ به الرِّضا، ونَقْلُ المِلْكِ بغيرِ رضاً لا يجوزُ، ويلزَمُ أيضاً نَقْلُ المِلْكِ بغيرِ عَقْد، فإنَّ مُتَعَلَّقَ العَقْدِ ومُقْتضاه إنَّما هو هذا المجموع، أمَّا دِرْهمٌ بدِرهمٍ، فلم يقتضِه العقدُ[2]، بل اقتضى عَدَمه، فإنّ مفهومَ قولِ القائل: بعتُك درهماً بدرهمَيْن، أنه لا يبيعُه دِرهماً بدرهم، وإذا لم يوجَدِ العقدُ يكون نَقْلُ المِلْكِ بغير رضا ولا عقدٍ، [وهو] خلافُ الإجماعِ، بخلافِ الصلاةِ؛ مُوجَبُ الأَمْرِ بجُمْلتهِ وُجِدَ في الصلاةِ في الدارِ المغصوبة، فإنَّ الآمِرَ بالصلاةِ لم يشترِطْ فيها عَدَمَ الغصب، بل حَرَّم الله تعالى الغَصْبَ، ولم يشترِط فيه عَدَمَ الصلاة، وأوجبَ الصلاة، ولم يشترطْ فيها عَدَمَ الغصب، فقد وُجِدَ مُقْتضى الأَمْرِ بجُمْلتهِ، ومُقتضى النَّهْي بجُملتهِ، فوجب اعتبارُهما، وأنْ يترتَّب على كلِّ واحدٍ منهما مقتضاه، كما أنّ الله تعالى حَرَّمَ السرقةَ، ولم يشترِطْ فيها عَدَمَ الصلاة، وأوجبَ الصلاةَ، ولم يشترِطْ فيها عَدَمَ السرقة، فإذا سَرَقَ في صلاتهِ، فقد وُجِدَ مُوْجبُ الأَمْر بجُملتهِ، ومُوْجَبُ النَّهْي بجُمْلته، فوجبَ أنْ يترتَّبَ على كلِّ واحدٍ منهما مقتضاه، فتبرأَ ذِمَّتُه بالصلاة، ونقطعَه للسرقةِ عَمَلاً بتحقُّق السبَبَيْن، فهذا هو الفرقُ بين العقودِ ومقتضياتها، وبين الأوامرِ وموجباتِها، فتأمَّلْ ذلك، فهو من النظرِ الجميل، والبحثِ الدقيق.

---

(١) سبق تخريجُه. ومِثْلُه: «إنَّما البيعُ عن تراضٍ» صحَّحه ابن حبان (٤٩٦٧) من حديث أبي سعيد الخُدريّ، وفيه تمامُ تخريجه.

(٢) في الأصل: العَقْلُ.

وأما ذكرْتَه من سقوطِ الفَرْقِ بسببِ أنهما قُرْبَتان في أنفسِهما، والنَّهْيُ إنما جاء من أمرٍ خارجيٍّ، فأقول: ورودُ النهيِ عن العبادةِ الموصوفةِ يدلُّ على أنَّ العبادةَ الموصوفةَ عَرِيَّةٌ عن المصلحةِ التي في العبادةِ التي ليست موصوفةً بتلك الصفة، والأوامرُ تتبعُ المصالحَ، فإذا ذهبت المصلحةُ
١٧٠/ب ذهبَ الطلبُ/ والأمر، وإذا ذهب الطلبُ لم يَبْقَ للصومِ قُرْبةٌ، وفي الصلاةِ لم يُنْهَ عنها أصلاً، إنَّما ورد النَّهْيُ عن الصفةِ خاصّةً التي هي الغَصْبُ، فبقيت الصلاةُ على حالِها مشتملةً على مصلحةِ الأمرِ، فكان الأمرُ ثابتاً، فكانت قُرْبةً، فظهر بهذا التقريرِ: أنّ صَوْمَ يومِ النَّحْرِ والفِطْرِ ليس بقُرْبةٍ، والصلاةُ في الدارِ المغصوبةِ قُرْبةٌ، وبذلك ظهر الفرقُ بين القاعدتين، واندفعَت الإشكالاتُ كُلُّها.

* * *

الفرقُ الرّابعُ والمئة

بين قاعـدةِ أنَّ الفعلَ متى دار بين الوُجوبِ والنَّدْب فُعِـلَ ومتى دار بين النَّدْبِ والتحريمِ تُـرِكَ تقديماً للراجـحِ على المرجوح وبين قاعدةِ يومِ الشكِّ هل هو من رمضان أم لا؟ فإنه يحرُمُ صومُـه، مع أنهَ إن كان من شعبـانَ، فهو منـدوبٌ، وإن كان من رمضانَ، فهو واجبٌ، فكان ينبغي أنْ يتعيَّنُ صومُه[١]

وبهذه القاعدةِ تمسَّك الحنابلةُ في صَوْمهِ على وجه الاحتياط[٢]، وهو ظاهِرٌ من هذه القاعدة، ووافَقَنا الشافعيُّ وأبو حنيفةَ رضي الله عنهما، وكان ابنُ عُمَرَ رضي الله عنهما يصومُه احتياطاً لهذه القاعدة[٣]، ثم إنَّا ناقَضْنا قاعدتَنا، فقلنا: مَنْ شَكَّ في الفجرِ لا يأكُلُ، ويصومُ مع أنه شاكٌّ في طَرَيانِ الصومِ كما شكَّ أَوَّلَ الشهرِ في طريانِ الصوم، فهما

---

(١) انظر هذه المسألة في «القواعد الكبرى» ١/ ٨٤، ٢/ ٥٢ لابن عبد السلام.

(٢) وقد صنَّف ابن الجوزي في هذه المسألة كتابه «دَرْء اللَّوْمِ والضَّيْم في صومِ يوم الغيم» انتصر فيه لوجوب صوم يوم الشكِّ، وردَّ على الخطيب البغدادي في كتابه «النهي عن صوم يوم الشكّ»، ولابن القيم تحريرٌ نفيسٌ لهذه المسألة في «زاد المعاد» ٢/ ٣٩-٤٩ انتهى فيه إلى نفي الوجوب، وأن ذلك محمولٌ على التحرِّي والاحتياط استحباباً.

(٣) الروايةُ عن ابن عمر أخرجها عبد الرزاق في «المصنَّف» (٧٣٥٣) بإسنادٍ صحيح وانظر «سنن أبي داود» (٢٣٢٠).

سَواء، [فإنْ] قُلْنا بالصومِ في الثاني دونَ الأول، فهو إشكالٌ آخَرُ، ويَحتاجُ إلى الفروقِ القادحةِ المُعْتبرةِ في الموضعين[1]:

أما الأول، فالجوابُ عنه ـ وهو الفَرْقُ المقصودُ هٰهنا ـ: أنَّ صومَ يومِ الشكِّ عندنا دائرٌ بين التحريمِ والنَّدْب، فتعيَّنَ التركُ إجماعاً على هذا التقديرِ[2]، وإنما قُلنا: إنه دائرٌ بين التحريم والندبِ، لأنَّ النيةَ الجازمةَ شَرْطٌ، وهي هٰهُنا مُتَعذِّرة، وكلُّ قُرْبَةٍ بدون شَرْطِها حرامٌ، فصَوْمُ هذا اليومِ حرامٌ، فإن كان من رمضانَ، فهو حرامٌ لعَدمِ شَرْطهِ، وإنْ كان من شَعبانَ، فهو مندوبٌ، فقد تبيَّنَ أنه دائرٌ بين التحريمِ والنَّدب، لا بين الوُجوبِ والنَّدْبِ، وهذا هو الفرقُ، وممَّا يدلُّ على تحريمِه ما ورد في الحديث: «مَنْ صامَ يَوْمَ الشكِّ فقد عصى أبا القاسم»[3].

---

(١) علَّق ابن الشاط على ما مضى من كلامِ القرافيّ بقوله: قوله: «مع أنه كان من شعبانَ فهو مندوب» ليس بمُسَلَّم، بل هو من شعبانَ لا على القَطْعِ، بل على الشك، وهو ممنوعُ الصوم للنَّهْي عنه الواردِ في الحديث، وعلى هذا الإشكالُ في قولِنا بالمَنْعِ من صومِه، أمَّا على قولِ الحنابلة، فصَوْمُه على وجهِ الاحتياط، فَجارٍ على قاعدةِ الفَرْقِ المذكور، وذلك والله أعلمُ لعَدَمِ صحَّةِ الحديثِ عِنْدَهم.
قلتُ: بل الحديثُ صحيح من حديث عمار بن ياسر وسيأتي تخريجُه بعد قليل.

(٢) انظر «المعونة» ١/ ٤٥٩ للقاضي عبد الوهاب.

(٣) علَّقه البخاري في «صحيحه» بصيغة الجزم من حديث عمار قبل الحديث (١٩٠٦)، ووصله أبو داود (٢٣٣٤)، والترمذي (٦٨٦)، والنسائي ٤/ ١٥٣، وغيرهم، وصحَّحه ابن خزيمة (١٩١٤) وابن حبان (٣٥٨٥)، وقال الترمذي: حديثُ عمَّارٍ حديثٌ حَسَنٌ صحيحٌ، والعلمُ على هذا عند أكثر أهلِ العلمِ من أصحابِ النبيّ ﷺ، ومَنْ بعدهم من التابعين، وبه يقول سفيان الثوري، ومالك بن أنس، وعبد الله بن المبارك، والشافعيُّ، وأحمدُ، وإسحاق، كرهوا أن يصوم الرجلُ اليومَ الذي يُشَكُّ فيه، ورأى أكثرهم إن صامَه وكان من رمضانَ أن يقضيَ يوماً مكانه. =

وأما الثاني، فالجواب عنه: أن رمضانَ عبادةٌ واحدة، وإنَّما الأَكلُ بالليل رُخْصَة لقولهِ تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ﴾ [البقرة: ١٨٥]، والأمرُ ظاهرٌ في صَوْمِ جميعِ الشهرِ، فالأصلُ في الليلِ الصومُ، وكذلك كان في صَدْرِ الإسلام، ثم رُخِّصَ فيه، فكان مَنْ نام لا يحِلُّ له بعد ذلك وَطْءُ امرأتهِ حتى نزلَ قولهُ تعالى: ﴿عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمۡ كُنتُمۡ تَخۡتَانُونَ أَنفُسَكُمۡ فَتَابَ عَلَيۡكُمۡ وَعَفَا عَنكُمۡۖ فَٱلۡـَٰٔنَ بَٰشِرُوهُنَّ وَٱبۡتَغُواْ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمۡۚ وَكُلُواْ
١٧١/أ وَٱشۡرَبُواْ/ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلۡخَيۡطُ ٱلۡأَبۡيَضُ مِنَ ٱلۡخَيۡطِ ٱلۡأَسۡوَدِ مِنَ ٱلۡفَجۡرِۖ﴾ [البقرة: ١٨٧]، فأباحَ الله تعالى المُفْطراتِ إلى هذه الغايةِ رُخْصةً[(١)]، وإذا كان الأصلُ في الليلِ الصومَ، ثم استُثْنِيَ منه الليلُ المُتَيَقَّنُ، بقِيَ المشكوكُ فيه على وَفْقِ الأصل، فلذلك قُلْنا بوُجوبِ صَوْمه، وشَعبانُ الأَصْلُ فيه الفِطْرُ على عَكْسِ ليلِ رمضان، فنُفْطِره حتى نتيقَّنَ مُوجَبَ الصومِ، فهو عَكْسُ ليلِ الصوم، فظهر الجوابُ والفرق[(٢)].

= وقولُ القرافي: «أما الأول فالجواب عنه... إلى قوله: «فقد عصى أبا القاسم» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله مِنْ أنه دائرٌ بين التحريم لتعذُّرِ النيَّةِ الجازمة، وبين النَّدْبِ، ليس بمُسَلَّم من جهةِ أنّ لقائلٍ أن يقول: ليست النيَّةُ الجازمةُ شرطاً إلّا مع عَدَمِ تعذُّرِها، وما ذكره لم يأتِ عليه بحُجَّةٍ، فلا يبقى إلّا الحديثُ إن صحَّ.

(١) قال ابن كثير في «التفسير» ١/ ٥١٠: هذه رُخْصَةٌ من الله تعالى للمسلمين، ورَفْعٌ لما كان عليه الأَمْرُ في ابتداءِ الإسلام، فإنَّه كان إذا أفطر أحدُهم إنَّما يحلُّ له الأَكْلُ والشُّرْبُ والجِماعُ إلى صلاةِ العشاء أو ينام قبل ذلك، فمتى نام أو صلَّى العشاءَ حَرُمَ عليه الطعام والشرابُ والجِماعُ إلى الليلةِ القابلة، فوجدوا من ذلك مشقّةً كبيرة.

(٢) علَّق ابنُ الشاط على ما مضى من الجواب الثاني بقوله: ليس ما قاله من أنَّ الأصلَ في الليلِ الصومُ بصحيحٍ، وإنما كان الممنوعُ بالليلِ الأَكْلَ، والوَطْءَ بعد النوم خاصَّة، أما غيرُ ذلك، وهو ما قَبْلُ، فلا، ثمَّ إنَّ جوابَه معارِضٌ للنصِّ في قوله =

ومن هذا المَنْزِع إذا شَكَّ: هل صلَّى ثلاثاً أو أربعاً؟ فإنه يُصلِّيها مع أنها دائرةٌ بين الرابعةِ الواجبةِ والخامسةِ المُحَرَّمة[1]، وإذا تعارض الواجبُ والمُحَرَّمُ، قُدِّمَ التحريمُ، لأنَّ التحريمَ يعتمدُ المفاسدَ، والوجوبَ يعتمدُ المصالحَ، وعنايةُ صاحبِ الشرع والعقلاءِ بدَرْءِ المفاسدِ أَشدُّ من عنايتِهم بتحصيلِ المصالح، وكذلك إذا شكَّ في وضوئه: هل هي ثانيةٌ، أو ثالثة؟ فإنه يتوضَّأُ ثالثةً مع دورانِها بين الثالثةِ المندوبة والرابعةِ المحرَّمة، وههنا التركُ أظْهَرُ من الشكِّ في الصلاة، لأنّ المندوبَ أخفَضُ رُتْبةً من الواجب.

والجوابُ عن الأول: أنه موضعُ اتفاقٍ فيما علمتُ بخلافِ الوضوءِ، لأنَّ التحريمَ في الخامسةِ مشروطٌ بتيقُّنِ الرابعة، أو ظنِّها، ولم يحصُلْ ذلك، فلم يحصُلِ التحريمُ، بل استُصْحِبَ الوجوبُ من الدليل الدالِّ على وجوبِ الأربع وهو الإجماعُ والنصوصُ، وأما التحريمُ في الوضوءِ في الرابعةِ، فمشروطٌ أيضاً بتيقُّنِ الثالثة، أو ظَنِّها، ولم يحصُل، فاستُصْحِبَ النَّدْبُ الناشىءُ عن الدليلِ الدالِّ على الثلاث، وهو فِعْلُه ﷺ وقَوْلُه في ذلك، فهذه قواعدُ في العباداتِ ينبغي الإحاطةُ بها، لئلا تضطربَ القواعدَ، وتُظْلِمَ على طالب العلم.

= تعالى: ﴿ وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ ﴾ [البقرة: ١٨٧] فنصَّ على أنَّ الغايةَ تبيُّنُ الفجر، وما أَرى المالكيةَ ومَنْ قال بقولهم في وجوبِ إمساكِ جُزْءٍ من الليل ذهبوا إلى مخالفةِ الآية عملاً بالاحتياط، بل حملوا الآيةَ على المراقبِ للفجر، وهو قليلٌ في مَجْرى العادة، فأَطلقوا القولَ بناءً على الغالب، وهو عدمُ المراقبةِ، والله أعلم، وما قالَه في الجوابِ عن السؤالِ بعد هذا صحيحٌ، والله أعلم.

(١) في هامش الأصل ما نصُّه: هذا إنْ كان شكَّ هل هي ثالثةٌ أو رابعةٌ فانتقل لأَجْلِها لاحتمال التحريم، وإن كان [شكَّ] هل هي ثانيةٌ أو ثالثة، فليست من هذا الباب.

الفرقُ الخامسُ والمئة

بين قاعدةِ صَوْمِ رَمضانَ وستٍّ من شوال

وبين قاعدةِ صَوْمِهِ وصَوْمِ خمسٍ أو سَبْعٍ من شوال(١)

اعلم أنَّه قد ورد في الحديثِ الصحيح عن رسول الله ﷺ أنه قال: «مَنْ صام رمضانَ وأتبعه بستٍّ من شوالٍ، فكأنما صامَ الدهرَ»(٢) فوردَ في هذا الحديثِ مباحثُ للفضلاء، وإشكالاتٌ للنبهاء، وقواعدُ فِقْهية، ومعانٍ شريفةٌ عربية.

الأول: لِمَ قال ﷺ: «بستٍ»، ولم يَقُل: بستة؟ والأَصْلُ في الصومِ إنَّما هو الأيامُ دون الليالي، واليومُ مُذَكَّرٌ، والعربُ إذا عَدَّت المُذَكَّرَ أَنَّثَتْ عَدَدَه، فكان اللازمُ في هذا اللفظِ أنْ يكون مؤنَّثاً، لأنه عَدَدُ مُذَكَّرٍ، كما قال الله تعالى: ﴿سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَثَمَٰنِيَةَ أَيَّامٍ / حُسُومًا﴾ [الحاقة: ٧] ١٧١/ب
أَنّثَ مع المُذَكَّرِ، وذكَّر مع المُؤَنَّث.

الثاني: لِم قال: «مِنْ شَوَّال»؟ وهل لشَوَّالٍ مَزِيَّةٌ على غيرِه من الشهورِ أَمْ لا؟

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: جميعُ ما قاله فيه صحيحٌ إلَّا ما قاله في جوابِ السؤال الثاني من أنَّ تخصيصَ شَوَّالٍ رِفْقٌ بالمكلَّف، وسَدٌّ للذريعةِ، فإنّ ذلك ليس بالقويِّ، وإلا ما قاله في تأويلِ ذِكْرِ ستةِ أيامٍ من أنه لكونِ الستة عدداً تاماً، فإنّ ذلك ليس بالقويِّ أيضاً، والله أعلم، وما قاله في الفرقين بعد هذا صحيح.

(٢) أخرجه مسلم (١١٦٤)، وأبو داود (٢٤٣٣)، والترمذي (٧٥٩)، وابن خزيمة (٢١١٤) وغيرهم من حديثِ أبي أيوب الأنصاري، وصحَّحه ابن حبان (٣٦٣٤) وفي الباب عن ثوبان، وجابر، وأبي هريرة، وابن عباس وغيرهم، انظر تخريجها في «الهداية في تخريج أحاديث البداية» ٥/ ٢٠٩-٢١٢ للغُماري.

الثالث: لِم قال: «بسِتّ»؟ وهل للسِّتِّ مَزِيَّةٌ على الخَمْس أو السَّبْعِ أم لا؟

الرابعُ: قولهُ ﷺ: «فكأنَّما صامَ الدَّهْرَ» شَبَّه صَوْمَ شَهْرٍ وسِتَّةِ أيامٍ بصَوْمِ الدهرِ، مع أنَّ القاعدةَ العربيةَ أنَّ التشبيهَ يعتَمِدُ المساواةَ، أو التقريبَ، وأين شَهْرٌ وسِتَّةُ أيامٍ من صَوْمِ الدهر؟ بل أَيْنَ هُوَ من صَوْمِ سنةٍ؟[1] فإنه لم يصِلْ إلى السُّدُسِ، ونحنُ نعلمُ بالضرورةِ من الشريعة أنَّ مَنْ عملَ عملاً صالحاً، وعَمِلَ الآخَرُ قَدْرَه مرَّتين لا يحسُنُ التشبيهُ بينهما، فضلاً عن أنْ يَعْمَلَ مِثْلَه سِتَّ مراتٍ، ولا يُقال: إنَّ مَنْ صام يوماً يُشْبِهُ مَنْ صام يومَيْن في الأَجْرِ، ولا مَنْ تصدَّق بدِرْهمٍ يُشْبِهُ مَنْ تصدَّق بدرهمين في الأَجْرِ، فَضْلاً عمَّن تصدَّق بستَّةِ دراهمَ، فإنَّ ذلك يُوهِمُ التسويةَ بين سِتَّةِ دراهمَ ودِرْهمٍ، ولا مُساواةَ بينهما، فيبعدُ التشبيه.

الخامسُ: هل لنا فَرْقٌ بين قولهِ ﷺ: «فكأنَّما صامَ الدهرَ» وبين قولهِ: «فكأنه صامَ الدهر» فإنَّ «ما» هٰهُنا كافَّة «لكأنَّ» عن العملِ، فدخلت لذلك على الفِعل، ولو لم تدخُل «ما» لدخل «كأنَّ» على الاسم، فهل بين ذلك فَرْقٌ أم لا؟

السادسُ: أنَّ التشبيهَ بين هذا الصومِ وصَوْمِ الدهرِ، كيف كان صومُ الدَّهر، أو على حالةٍ مخصوصةٍ، ووَضْعٍ مخصوص؟

---

(١) عبارة القرافيِّ دالَّةٌ على التفريق بين الدهرِ والسنة في هذا الموطن، وسيأتي من كلامه ما يؤكد ذلك، والذي عليه المحقّقون من فقهاءِ الحديثِ أنَّ الدهر هنا بمعنى السنة، انظر «إكمال المُعْلم» ٤/ ١٣٩ للقاضي عياض و«شرح صحيح مسلم» ٤/ ٣١٣ للإمام النووي.

السابعُ: هل بين هذه الستةِ الأيامِ الواقعةِ في الحديث، وبين الستةِ الأيام الواقعةِ في الآية في قولهِ تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ [يونس: ٣] فَرْقٌ أَمْ لا فَرْقَ، والحِكْمةُ في ذلك واحدة؟

والجوابُ عن الأول: أنه ﷺ إنما قال: «بستٍّ»، ولم يقُلْ: بستَّةٍ، لأنَّ عادةَ العربِ تغليبُ الليالي على الأيامِ؛ فمتى أرادوا عَدَّ الأيامِ عَدُّوا الليالي، وتكونُ الأيامُ هي المرادةَ، ولذلك قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤]، ولم يَقُلْ «وعشرة» مع أنها عَشَرةُ أيامٍ، فذكَرها بغيرِ هاءٍ للتأنيث.

قال الزمخشري(١): ولو قيل: «عَشرة»، لكان لَحْناً، ومنه قوله تعالى: ﴿إِن لَّبِثْتُمْ إِلَّا عَشْرًا ﴿١٠٣﴾ نَّحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ إِذْ يَقُولُ أَمْثَلُهُمْ طَرِيقَةً إِن لَّبِثْتُمْ إِلَّا يَوْمًا﴾ [طه: ١٠٣-١٠٤] قال العلماءُ: يدلُّ الكلامُ الأخيرُ وهو قولهُ تعالى: ﴿إِلَّا يَوْمًا﴾ على أنّ المعدودَ الأَوّلَ أيامٌ، فكذلك هٰهُنا؛ أَتَت العبارةُ بصيغةِ التذكيرِ الذي هو شأنُ الليالي، والمرادُ الأيامُ مِثْلَ هذه الآيات(٢).

وعن الثاني: أنه ﷺ إنَّما قال «من شوَّال» عند المالكيةِ رِفْقاً بالمُكلَّفِ لأنه حديثُ عَهْدٍ بالصومِ،/ فيكونُ عليه أسهَلَ، وتأخيرُها عن رمضانَ ١٧٢/أ
أفضَلُ لئلاّ يتطاوَلَ الزمانُ، فيُلْحَقَ برمضانَ عند الجُهَّال.

---

(١) الكشّاف ١/ ٢٨٢، وعبارة الزمخشري: وقيل «عَشْراً» ذهاباً إلى الليالي، والأيامُ داخلةٌ معها، ولا نراهم قطُّ يستعملون التذكير فيه ذاهبين إلى الأيام، تقول: صُمْتُ عَشْراً، ولو ذكَّرْتَ خرجَتْ من كلامهم.

(٢) قال النووي في «شرح صحيح مسلم» ٤/ ٣١٣: وقولهُ ﷺ: «سِتّاً من شوَّالٍ» صحيح، ولو قال: «ستّةً» بالهاءِ جاز أيضاً. قال أهلُ اللغة: يُقالُ: صُمْنا خَمْساً وسِتّاً وخَمْسةَ وستّةَ، وإنَّما يلتزمون الهاءَ في المذكَّرِ إذا ذكروه بلفظِه صريحاً، فيقولون: صُمْنا ستَّةَ أيام، ولا يجوز: ستَّ أيامٍ، فإذا حذفوا الأيام جاز الوجهان.

قال لي الشيخُ زكيُّ الدين عبدُ العظيمِ[1] المُحَدِّثُ رَحِمه الله: إنَّ الذي خَشِيَ منه مالكٌ قد وقع بالعَجَم، فصاروا يتركون المُسَحِّرين على عادتِهم، والفوانيسَ[2] وشعائرَ رمضانَ إلى آخرِ السِّتَّة الأيامِ، فحينئذٍ يُظْهِرون شعائرَ العيد، ويُؤَيِّدُ سَدَّ هذه الذريعةِ ما رواه أَبو داود: أنّ رجُلاً دخل إلى مسجدِ رسول الله ﷺ فصلَّى الفرضَ، وقام ليتنفَّلَ عَقِبَ فَرْضه، وهنالك رسولُ الله ﷺ وعمرُ بنُ الخطاب، فقام إليه عُمرُ بنُ الخطَّاب رضي الله عنه، فقال له: اجلسْ حتى تفصِلَ بين فَرْضِك ونَفْلِك، فبهذا هلكَ من كان قبلَنا، فقال له رسولُ الله ﷺ: «أصابَ الله بكَ يا ابنَ الخطَّاب»[3]، ومقصودُ عُمَرَ رضيَ الله عنه أنَّ اتصالَ النَّفْلِ بالفَرْضِ إذا حصلَ معه التَّمادي اعتقد الجُهَّالُ أنّ ذلك النَّفْلَ من ذلك الفرض، ولذلك

---

(١) يعني الإمام الحافظ الفقيه المحدِّث عبد العظيم بن عبد القويّ المنذري الشافعي، شيخ زمانه في العلمِ والعملِ والزُّهْدِ والورع، وصاحب المصنَّفات البديعة مثل «الترغيب والترهيب»، و«مختصر سنن أبي داود» و«مختصر صحيح مسلم» وغيرها، مات سنة ٦٥٦هـ، له ترجمة في «سير أعلام النبلاء» ٢٣/ ٣١٩، و«طبقات السبكي» ٨/ ٢٥٩.

(٢) كذا في الأصل وهو الصحيح، وفي المطبوع: القوانين.

(٣) أخرجه أبو داود (١٠٠٧) من حديثِ أشعث بن شعبة، عن المنهال بن خليفة، عن الأزرق بن قيس، وهذا إسنادٌ فيه مقال، فالمنهالُ ضعيفٌ كما في «التقريب» (٦٩١٧)، وأشعثُ مقبولٌ على حدِّ قولِ الحافظ في «التقريب» (٥٢٥) وربما كان صدوقاً حسن الحديث، فقد انفرد أبو زرعة بتليينه، ووثقه أبو داود، وذكره ابن حبان في «الثقات» ٨/ ١٢٩، وتابعه عبد الصمد بن النعمان عند الطبراني في «الأوسط» (٢٠٨٨) وعبد الصَّمد وثَّقه ابن معينٍ وغيره، وقال النَّسائي والدارقطني: ليس بالقوي كما في ترجمته من «ميزان الاعتدال» ٢/ ٦٢١، لكن قد ذكر الطبراني في إثْرِ الحديث: أنَّ المنهالَ قد تفرَّد به، وقد سبق حاله، فالحديثُ ضعيف.

شاعَ عند عَوامِّ مِصْرَ أنَّ الصُّبْحَ ركعتان إلا في يومِ الجُمُعة، فإنه ثلاثُ رَكَعات، لأنهم يرَوْنَ الإمام يُواظِبُ على قراءةِ السجدةِ يَوْمَ الجُمعة، ويسجُدُ، فيعتقدون أنَّ تلك ركعةٌ أُخرى واجبةٌ، وسَدُّ هذه الذرائع مُتَعَيِّنٌ في الدِّين، وكان مالكٌ رَحِمَه الله شديدَ المبالغة فيها[1].

وقال الشافعيةُ: خصوصُ شَوَّالٍ مرادٌ لِما فيه من المُبادرة للعبادةِ، والاستباقِ إليها لقولهِ عزّ وجل: ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ [البقرة:١٤٨] ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [آل عمران:١٣٣] ولظاهر لفْظِ الحديث، ومَنْ ساعده الظاهرُ فهُوَ أوْلى، وجوابُهم ما تقدَّم مِنْ سَدِّ الذَّريعة.

وعن الثالث: أنَّ مَزِيَّة الستِّ على السبع أو الخَمْس تَظْهَرُ بتقريرِ معنى الستة؛ وذلك أنَّ شَهْراً بعَشَرَةِ أشهرٍ، وستَّةُ أيامٍ بستين يوماً، لأنَّ الحسنةَ بعَشْرَةٍ، والستُّون يَوْماً بشهرَيْن، وشَهْران مع عَشَرَةِ أَشْهُرٍ سَنَةٌ كامِلة، فمن فعل ذلك في سَنَةٍ هو بمنزلةِ مَنْ صام تلك السنة لتحصيلهِ اثني عَشَرَ شهراً[2]، فإذا تكرّر ذلك منه في جميعِ عُمُرهِ كان كمَنْ صامَ

---

(١) قال الإمام ابنُ القيم في «زاد المعاد» ١/ ٣٧٥: وكان ﷺ يقرأُ في فجره - يعني يوم الجمعة - بسورتي ﴿الٓمٓ ۝ تَنزِيلُ﴾ و﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى الْإِنسَانِ﴾. ويظنُّ كثيرٌ ممَّن لا عِلْمَ عنده أنَّ المرادَ تخصيصُ هذه الصلاةِ بسجدةٍ زائدة، ويُسمُّونها سجدة الجمعة، وإذا لم يقرأ أحدُهم هذه السورة، استحبَّ قراءة سورةٍ أُخرى فيها سجدة، ولهذا كرِه مَنْ كرِه من الأئمة المداومةَ على قراءة هذه السورة في فجرِ الجمعة، دَفْعاً لتوهُّم الجاهلين.

(٢) وهذا الذي قاله الإمام القرافي من جهة الدراية مرويٌّ عن رسولِ الله ﷺ من حديث ثوبان عند النسائي في «السنن الكبرى» (٢٨٧٣) ولفظه: «صيامُ شهرِ رمضان بعشرة أشْهُر، وصِيامُ سِتَّةِ أيَّامٍ من شوَّالٍ بشَهْرَين، فذلك صيامُ سنة» وصحَّحه ابن خزيمة (٢١١٥) وابن حبَّان (٣٦٣٥)، وتمامُ تخريجه في «المسند» ٣٧/ ٩٤.

الدَّهْرَ، والمرادُ بالدهر عُمُرُه إلى آخرِه، فلو قال: سَبْعاً، لكان ذلك سَبْعين يوماً، وكان أَزْيَدَ من شهرَيْن، فيكونُ أَكْثَرَ من صيامِ الدهرِ وأَعْلى، والأَعْلى لا يُشَبَّهُ بالأَدْنى، فكان يبطُلُ التشبيه، ولو زادَ على السَّبْعِ، لكان أَوْلى بالبُطْلان، ولو قال: خمساً، لكانت بخمسين يوماً، فيَقْصُرُ عن الشهرين، فلا يحصُلُ التشبيهُ الحقيقيُّ، وكذلك/ لو نقصَ أكثرَ من ١٧٢/ب
الخمسِ، فظهَرَ أنّ قاعدةَ الستِّ مباينةٌ للسَّبْعِ فما فوقَها، وقاعدةِ الخَمْس فما دُونَها، وهو كان المقصودَ بهذا الفرق، وبقيةُ الأسئلة تبَعٌ وزيادةٌ في الفائدة.

والمنافاةُ في السَّبْعِ فما فوقَها أَشَدُّ من المنافاة في الخَمْسِ فما دُونَها، لأنَّ تشبيهَ الأَعلى بالأدنى مُنكَرٌ مطلقاً، وأما الأَدْنى بالأَعلى فجائزٌ إجماعاً، غَيْرَ أنَّه مع المساواةِ أحسن، كما قال ﷺ لمَّا آلَمَتْه رِجْلُه، فمدَّها بين أَصحابهِ، فقال: أَيَّ شَيْءٍ تُشْبِه هٰذه؟ فأَشكَلَ ذلك على الصحابة رِضوانُ الله عليهم، أَيَّ شَيءٍ يريدُ رسول الله ﷺ، فمدَّ رِجْلَه الأُخْرى، وقال: «هذه»[1]، فكان ذلك من بَسْطِه ﷺ وتأنيسهِ مع أصحابه، وكراهةِ أنْ يَمُدَّ رِجْلَه بينهم إلّا لعُذْرٍ، فأظهَرَ هذا السؤالَ عُذْراً، وذكر التَّشبيهَ مع المساواةِ، فإنَّ التفاوُتَ بين الرِّجْلَين بعيدٌ جداً.

وعن الرابعِ: أنَّ صائِمَ سَنَةٍ لا يُشْبِهُ عند الله تعالى مَنْ صام شَهْراً وسِتَّةَ أيام، وإنما معنى هذا الحديث أنَّ مَنْ صامَ رمضانَ من هذه الأُمَّة، وسِتَّةَ أيامٍ من شوال يُشْبِهُ مَنْ صام سَنةً من غيرِ هذه المِلَّة، لأنَّ معنى قولهِ تعالى: ﴿ مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشْرُ أَمْثَالِهَا ﴾ [الأنعام: ١٦٠] أي: له عَشْرُ مَثوباتٍ أَمثْالِ المثوبةِ التي كانت تحصُلُ لعاملٍ من غيرِ هذه الأمة، فإنَّ

(١) لم أجده فيما بين يديَّ من المصادر، والذي يَقَعُ في القَلْبِ أنَّه ممَّا لا يثبت.

تضعيفَ الحسناتِ إلى عشرٍ من خصائصِ هذه الأمة، وإذا كان معنى قوله: ﴿عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾ أمثالَ المثوبةِ التي كانت تحصُلُ لمن كان قبلَنا، يصيرُ صائمُ رمضانَ كصائمِ عَشَرةِ أشهُرٍ من غيرِ هذه المِلَّة، وصائمُ سِتَّةٍ بعده كصائمِ شهرَيْن من غيرِ هذه الملَّة[1]، فصائمُ المجموعِ كصائمِ سنةٍ من غيرِ هذه المِلَّة، فإذا تكرَّر ذلك منه كان كصائمِ جميعِ العُمُر من غيرِ هذه المِلَّة، فهذا تشبيهٌ حَسَنٌ وما شُبِّه إلَّا المِثْلُ بالمِثْلِ، لا المخالفُ بالمُخالفِ، بل المِثْلُ المُحقَّقُ من غيرِ زيادةٍ ولا نُقصان، فاندفع الإشكال.

وعن الخامسِ: أنه لو قال ﷺ: «فكأنَّه صامَ الدهْرَ» لكان بعيداً عن المقصود، فإنّ المقصودَ تشبيهُ الصيام في هذه المِلَّةِ إذا وقع على الوضع المخصوصِ بالصيامِ في غيرِ هذه المِلَّة، لا تَشبيهُ الصائمِ بغيرِه، فلو قال: «فكأنه» لكانت أداةُ التشبيه داخلةً على الصائم، وكان يلزَمُ أنْ يكونَ هو محلَّ التشبيه لا الصوم، والمقصودُ تشبيهُ الفِعْلِ بالفعلِ لا الفاعلِ بالفاعل، وإذا قال: «فكأنما»، وكُفَّتْ «ما» دخلت أداةُ التشبيه/ على ١٧٣/أ
الفِعل نفسه، ووقع التشبيهُ بين الفعل والفعل باعتبارِ المِلَّتَيْن، وهو المقصودُ بالتشبيه لِتنبيهِ السامعِ لقَدْرِ الفِعْل وعَظَمَتِه، فتتوفَّر رَغْبتَه فيه، فهذا هو المرجِّحُ لقولهِ: «كأنَّما» على «كأنه».

وعن السادِس: أنّ المُرادَ صَوْمُ الدهرِ على حالةٍ مخصوصةٍ لا الدَّهْرُ كيف كان، وذلك أن صوم رمضان واجبٌ، وصَوْمُ الستِّ مندوب،

---

(١) لم أهتدِ إلى مَنْ نَزَع هذا المَنْزِعَ في تفسير الآية، بل قال ابن عطية في «المحرَّر الوجيز» ٢/ ٣٦٨: والقَصْدُ بالآيةِ إلى العمومِ في جميعِ العالَم أَلْيَقُ باللفظِ. وانظر «تفسير ابن كثير» ٣/ ٣٧٨ حيث استوعب الآثارَ الدالَّة على تضعيف الحسناتِ من غيرِ تخصيصٍ لملَّةِ الإسلام، وأنَّ مضاعفة الحسنات قد تصلُ إلى سبع مئة ضِعْفٍ كما ثبت من حديثِ ابن عباس عند البخاري (٦٤٩١) ومسلم (١٣١).

فيكون نِسْبةُ الستةِ المُقدَّرةِ في غيرِ هذه المِلَّةِ، خَمْسَةُ أسداسِها فَرْضٌ، وسُدُسُها وهو الشهرانِ الناشئان عن الستَّةِ الأيام[1] مندوبةٌ، ويكونُ معنى الكلام: فكأنَّما صامَ الدهرَ، خَمْسَةُ أسداسِه فَرْضٌ، وسُدُسُه نَفْلٌ، وليس المرادُ: صَوْمُ الدهرِ كُلُّه فَرضٌ، ولا كُلُّه نَفْلٌ، ولا البعضُ فَرْضٌ، والبعضُ نَفْلٌ على غيرِ النسبةِ التي ذكرتها، بل يتعيَّنُ ما ذكرتُه تحقيقاً للتشبيه، ولِما دلَّ عليه الدليلُ من فَرضيةِ رمضان، ونَدْبِيَّةِ الستِّ، فلو كان الجميعُ مندوباً لقُلنا: المرادُ بالدهرِ صَوْمُه مندوباً، ولو كان الجميعُ فَرْضاً لقلنا: المرادُ بالدهرِ جميعُها فرضٌ، ولو قال ﷺ: من صامَ سِتَّةَ أيامٍ بعد رمضان، فكأنَّما صام شهرين، لقلنا: هما شَهْران مندوبان، وكذلك نقول في قوله تعالى: ﴿مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾ [الأنعام: ١٦٠] أي: مَنْ جاءَ بالمندوبات، فلهُ عَشَرةُ أمثالِ هذا المندوب أنْ لو فعله أحدٌ من غيرِ هذا الملَّة، ومَنْ جاء بالفرضِ من هذه المِلَّة فله مثوباتٌ عَشْر، كُلُّ واحدةٍ مها مثوبةُ هذا الفرضِ أنْ لو فعلَه أحدٌ من غيرِ هذه المِلَّة، وكذلك نقولُ في جميعِ رُتَبِ الواجباتِ والمندوبات، وإنْ علَتْ، فظهرَ أنّ التشبيهَ إنما وقع على وجهٍ خاص.

وعن السابعِ: أنّ الستَّ في هذا الحديثِ قد تقدَّمَتْ حِكْمتُها، وهي كونُها شهرَيْن، فتكملُ السنةُ بها من غيرِ زيادةٍ ولا نقصان، وأنَّ هذا الحُكْمَ لا يحصُلُ بما فوقَها من العدد، ولا بما دُونَها من العدد.

وأما الستة في الآية[2]، فقال بعضُ الفُضلاء: الأعدادُ ثلاثةُ أقْسامٍ: عَدَدٌ تامّ، وعددٌ زائدٌ، وعددٌ ناقِص، فالعددُ التامُّ هو الذي إذا جُمِعَتْ أجزاؤه انقام منها ذلك العددُ كالستةِ، فإنَّ أجزاءَها النصفُ، وهو ثلاثةٌ،

---

(١) في الأصل: أيام.

(٢) يعني ما مرَّ من قوله تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ [يونس: ٣].

والثُّلُثُ اثنان، والسُّدُسُ واحدٌ، فلا جُزء لها غَيْرُ هذه، ومجموعُها سِتٌّ، وهو أصلُ العَدَدِ من غيرِ زيادة ولا نقصان، والأربعةُ لها نِصْفٌ ورُبعٌ خاصَّةً، ومجموعُها ثلاثةٌ، فلم يحصُلْ ذلك العدد، فالأربعةُ عددٌ ناقص، والعَشرةُ لها نِصْفُ وهو/ خَمْسَةٌ، وخُمُسٌ وهو اثنان، وعُشْرٌ وهو واحد، ١٧٣/ب
ومجموعُها ثمانيةٌ فهو عددٌ ناقصٌ، والاثنا عشر لها نِصفٌ وهو سِتَّةٌ، وثُلُثٌ وهو أربعةٌ، وسُدُسٌ وهو اثنان، ونِصْفُ سُدُسٍ وهو واحدٌ، ومجموعُها ثلاثةَ عَشَر، فهو عددٌ زائد، والمقصودُ من الأجزاءِ أنْ تكونَ بغيرِ كسرٍ في هذه الطريقةِ، فالعددُ الناقصُ عندهم كآدميٍّ خُلِقَ بغيرِ يَدٍ، أو عُضْوٍ من أعضائه، فهو مَعيبٌ، والعددُ الزائدُ أيضاً مَعيبٌ لأنه كإنسانٍ خُلِقَ بأُصبعٍ زائد والعددُ التامُّ كإنسانٍ خُلِقَ خَلْقاً سَوِيّاً من غير زيادةٍ ولا نَقْصٍ، وهو عِندهم أفضلُ الأعداد كما أنَّ الإنسانَ السَّوِيَّ أفضَلُ الآدميين خَلْقاً، وإذا تقرَّرَ أنّ السِّتَّةَ عددٌ تامٌّ محمود، فهو أَولُ الأعدادِ التامة، فلذلك ذُكِرَ لتمامِه ولأنه أوَّلُها، وذكرَه الله تعالى في قوله: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ [يونس: ٣] وكان المقصودُ تنبيهَ العبادِ على أنَّ الإنسانَ مع القُدرةِ على التعجيلِ ينبغي أنْ يكونَ فيه أَناةٌ، فما دخل الرِّفْقُ في شيءٍ إلا زانَه، ولا فُقِدَ من شيءٍ إلا شانه[1]، قال عليه الصلاة والسلام لأشجِّ عبدِ القَيْس: «إن فيك لخَصْلتين يُحِبُّهما الله: الحِلْمُ، والأناة»[2] وهذا المعنى يحصُلُ بذكْرِ العددِ كيف كان، لكن يُرَجِّحُ هذا بأنه أولُ عددٍ يكون تاماً، ووقعَ في الحديثِ لغيرِ هذا الغَرضِ كما تقدَّم، فالبابان مختلفان.

---

(١) هذا منتزعٌ من قوله ﷺ: «ما كان الرِّفْقُ في شيءٍ إلّا زانه، ولا كان الفُحشُ في شيءٍ قطُّ إلّا شانه» صحَّحه ابن حبان (٥٥١) من حديث أنس بن مالك، وفيه تمام تخريجه.

(٢) أخرجه البخاري في «الأدب المفرد» (٥٨٦)، وهو في «صحيح مسلم» (١٧) (٢٥)، وانظر تمامَ تخريجه في «صحيح ابن حبّان» (٧٢٠٤).

الفرقُ السادسُ والمئة

بين قاعدة العُروضِ تُحْمَلُ على القِنْيةِ حتى ينويَ التجارةَ وقاعدةِ ما كان أصلُه منها للتجارة[1]

هاتان قاعدتان في المذهبِ مختلفتان ينبغي بيانُ الفَرْقِ بينهما، والسرِّ فيهما، فوقع لمالكٍ في «المدونة»[2]: إذا ابتاع عَبْداً للتجارة، فكاتبه فعَجَز، أو ارتجَع من مُفْلِسٍ سِلْعةً، أو أخذَ من غريمهِ عَبْداً في دَيْنِه، أو داراً فأَجَرَها سِنينَ رجَع جميعُ ذلك لحُكْمِ أَصْلهِ من التجارة، فإن كان للتجارةِ لا يبطُلُ إلا بنيَّةِ القِنْيَةِ، والعبدُ المأخوذُ يُنزَّلُ منزلةَ أَصْلهِ.

قال «سَنَدٌ» في «شَرْح المُدَوَّنة»: فلو ابتاع الدارَ بقَصْدِ الغَلَّةِ، ففي استئنافِ الحَوْلِ بعد البيعِ لمالكٍ روايتان، ولو ابتاعها للتجارةِ والسُّكْنى، فلمالكٍ أيضاً قولان مُراعاةً لقَصْدِ التنمية بالغَلَّةِ والتجارةِ، أو تغليبِ النيةِ في القِنْيَةِ على نِيَّةِ التنميةِ، لأنه الأَصلُ في العُروضِ، فإنْ اشترى ولا نِيَّةَ له، فهي للقِنْيَةِ لأنه الأصلُ فيها، والفَرْقُ بين هاتين القاعدتين يقعُ ببيان قاعدةٍ ثالثةٍ شرعيةٍ عامةٍ في هذا الموطن وغيرِه، وهي: أنَّ كُلَّ ما له
١٧٤/أ ظاهرٌ،/ فهو ينصرفُ إلى ظاهرِه إلَّا عند قيامِ المُعارضِ، أو الراجحِ لذلك الظاهرِ، وكلُّ ما ليس له ظاهرٌ لا يترجَّحُ أحدُ مُحْتَملاتهِ إلَّا بمرجِّحٍ شَرْعيّ[3]، ولذلك انصرفَت العقودُ المُطْلقةُ إلى النقودِ الغالبةِ في زمان

---

(١) هذا الفرق مستفادٌ من كلامٍ نفيس للعزّ بن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ٢/ ٢٢٥-٢٣٦ حيث عقد فصلاً نافعاً في تنزيل دلالة العادات وقرائن الأحوال منزلةَ صريحِ المقال في تخصيص العمومِ وتقييد المطلق وغيرها.

(٢) انظر «المدوَّنة» ١/ ٢٥٢.

(٣) انظر «شرح مختصر الروضة» ١/ ٥٥٨ للنجم الطوفي.

ذلك العَقْدِ لأنهاظاهرةٌ فيها، وإذا وكَّلَ إنسانٌ إنساناً، فتصرَّفَ الوكيلُ بغيرِ نيَّةٍ في تخصيصِ ذلك التصرُّفِ بالمُوَكِّل، فإنّ ذلك التصرُّفَ من بيعٍ وغيرِه ينصرفُ للمتصرِّفِ الوكيلِ دون مُوَكِّله، لأنّ الغالبَ على تصرُّفاتِهِ أنها لنَفْسِهِ، وكذلك تصرُّفاتُ المسلمين إذا أُطْلِقَتْ ولم تُقَيَّدْ بما يقتضي حِلَّها ولا تحريمَها، فإنَّها تنصرفُ للتصرُّفاتِ المُباحةِ دون المُحَرَّمةِ، لأنه ظاهرُ حالِ المسلمين، ولذلك تنصرفُ العقودُ والأَعواضُ إلى المَنْفعةِ المقصودةِ من العَيْنِ عُرفاً لأنه ظاهرُها، ولا يُحتاجُ إلى التصريحِ بها كمن استأجرَ قَدوماً[(١)]، فإنه ينصرفُ إلى النَّجْرِ، لأنه ظاهرُ حالهِ دون العِزاقِ[(٢)] وعَجْنِ الطين، ومن استأجر عِمامةً، فإنَّه ينصرفُ إلى الاستعمالِ في الرُّؤوس دون الأوساطِ، لأنه ظاهرُ حالها، وكذلك القميصُ ينصرف إلى اللُّبْسِ، وكلُّ آلةٍ تنصرفُ إلى ظاهرِ حالِها عند الإطلاق، ولا يَحتاجُ المُتعاقدانِ إلى التصريح بذلك، بل يكفي ظاهرُ الحال، وكذلك استئجارُ دوابِّ الحَمْلِ ينصرفُ عَقْدُ الإجارةِ فيها للحَمْلِ دون الركوب، وعكْسُه دوابُّ الركوب، ويُكْتفىٰ في جميع ذلك بظاهر حالِ المعقودِ عليه، واحتاجت العباداتُ للنياتِ لتردُّدِها بين العباداتِ والعادات، وتردُّدها أيضاً بين رُتَبِها الخاصَّةِ بها كالفريضةِ، والتطوُّع، والنُّذورِ، والكَفَّارات، والقَضاءِ، والأداء وغيرِ ذلك، كما احتاجت الكناياتُ في بابِ الطلاق، والعَتاقِ، والظِّهار وغيرِ ذلك إلى النياتِ لتردُّدها بين تلك المقاصد وغيرِها بخلافِ صريحِ كلِّ باب، فإنه ينصرفُ لذلك البابِ بظاهرِه، واستغنى عن النية بظاهرِه، فخُرِّجَتْ قاعدةُ عُروض القِنْيَةِ، وقاعدةِ عُروضِ التجارةِ على هذه القاعدة، وهي قاعدةٌ حَسَنةٌ يتخرَّج عليها كثيرٌ من فُروع الشريعة.

---

(١) في المطبوع: قادوماً بإثبات الألف، والجادَّةُ حَذْفُها.

(٢) وهو شَقُّ الأرض، وآلتُه المِعْزَقُ، ويُقالُ: المِعْزَقَة، وهو آلةٌ كالقَدومِ أو أكبرُ لعَزْقِ الأَرض. أفاده المجدُ في «القاموس المحيط»: ١١٧٣.

الفرقُ السابعُ والمئة

بين قاعدةِ العُمَّالِ في القِراض، فإنَّ الزكاةَ متى سقطَت عن رَبِّ المالِ سقطَتْ عن العامل وقاعدةِ الشركاءِ لا يلزَمُ أنه متى سقطَتْ عن أحدِ الشريكين سقطَت عن الآخَر

١٧٤/ب بل قد تجبُ الزكاةُ على أحدِ الشريكيْن لاجتماعِ شرائطِ الزكاة/ في حَقِّه دون الآخرِ لاختلالِ بعضِ الشروط في حَقِّه، وعُمَّالُ القِراضِ ليسوا كذلك على الخلافِ فيهم بين العلماءِ، وفي المذهبِ أيضاً الخلاف[1].

والفرقُ بين القاعدتين ينبني على قاعدة، وهي: أنه متى كان الفرعُ مختصّاً بأصْلٍ واحدٍ أُجْرِيَ على ذلك الأَصلِ من غيرِ خلاف، ومتى دار بين أصلين، أو أصولٍ يقع الخلافُ فيه لتغليبِ بعضِ العلماء بعضَ تلك الأصول، وتغليبِ البعضِ الآخر أصْلاً آخر، فيقعُ الخلافُ لذلك، ولذلك اختُلِفَ في أُمِّ الولدِ إذا قُتِلَتْ هل تجبُ فيها قيمةٌ أَمْ لا؟ لتردُّدِها بين الأَرِقَّاءِ من جهةِ أنها تُوْطأُ بمِلْكِ اليمين، وبين الأَحرارِ لتحريمِ بَيْعِها وإحرازِها لنفسها ومالِها، وتردُّدِ إثباتِ هلالِ رمضانَ بين الشهادةِ والرواية[2].

وكذلك التَّرْجُمانُ عند الحاكم، والنائبُ، والمُقوِّمُ وغيرُهم، جرى الخلافُ فيهم، هل يُشْتَرطُ فيهم العددُ تغليباً للشهادة، أو لا يُشْتَرط تغليباً للرواية؟

---

(١) القِراضُ: سبق تعريفُه، وأنَّه عَقْدُ شَرِكةٍ في الرِّبْح بمالٍ من رجلٍ وعملٍ من آخر، وغيرُ المالكية يسمِّيه المضاربة. انظر «الكافي» ٢/ ٢٦٧ لابن قدامة، و«فتح باب العناية» ٢/ ٥٣٦ لملاّ علي القاري.

(٢) وهو ما تمَّ بَسْطُه في الفرق الأول من هذا الكتاب.

وكترَدُّدِ العقودِ الفاسدةِ من الأبواب المستثنيات كالقراضِ والمُساقاةِ، هل تُرَدُّ إلى أَصْلِها فيجبُ قِراضُ المِثْلِ أو إلى أَصْلِ أصلِها، فيجبُ أُجْرَةُ المِثْل.

وكذلك المساقاةُ لتردُّد هذه الفاسدةِ بين أصْلِها وأَصْلِ أصلها، فإنَّ أصلَ أصلِها أصلُها أيضاً، فلذلك كلُّ ما توسَّطَ غَرَرُه، أو الجهالةُ فيه من العقودِ تختلفُ العلماءُ فيه لتوسُّطه بين الغَرْرِ الأعلى، فيبطل، أو الغَرَرِ الأَدنى المُجْمَعِ على جوازِه واغتفارِه في العقود، فيجوز، والمتوسِّطُ أخذ شَبَهاً من الطرفين، فمَنْ قَرَّبه من هذا مَنَعَ، أو مِن الآخَرِ أجازَ.

وكذلك المَشاقُّ المتوسِّطةُ في العباداتِ دائرةٌ بين أدنى المشاقِّ، فلا توجبُ ترخُّصاً، وبين أعلاها فتُوجِبُ الترخُّص، فتختلفُ العلماءُ في تأثيرِها في الإسقاطِ لأجْلِ ذلك.

وكذلك التُّهمُ في رَدِّ الشهاداتِ إذا توسَّطت بين قاعدةِ ما أُجْمِع عليه أنه موجبٌ للردِّ كشهادةِ الإنسانِ لنفسِه، وبين قاعدةِ ما أُجْمِعَ عليه أنه غيرُ قادحٍ في الشهادةِ كشهادةِ الرجل لآخَر من قبيلتهِ، فيختلفُ العلماءُ أيُّ التغليبين يُعْتَبر، وذلك كشهادةِ الأخِ لأخيه ونحوِه، فإنه اختلف فيها، هل تُقْبَلُ أو تُرَدُّ، وكذلك الثُّلثُ يتردَّدُ في مسائلَ بين القِلَّة والكَثْرةِ، فيختلفُ العلماءُ في إلحاقه بأيِّهما، ونظائرُه كثيرةٌ في/ الشريعةِ من المتردِّدات بين ١٧٥/أ
أَصْلين فأكثر.

والعُمَّالُ في القِراضِ دائرون بين أنْ يكونوا شُركاءَ بأعمالِهم، ويكونَ أربابُ الأموالِ شركاءَ بأموالِهم، ويعضُدُ ذلك تساوي الفريقين في زيادةِ الرِّبْحِ ونُقْصانه، وهذا هو حالُ الشركاء، ويعضُدُه أيضاً أنّ الذي يستحقُّه العاملُ ليس في ذِمَّةِ ربِّ المالِ، وهذا هو شأنُ الشريك، وبين أنْ يكونوا أُجراءَ، ويعضُدُه اختصاصُ ربِّ المالِ بضياعِ المال وغَرامتهِ، فلا يكونُ

على العاملِ منه شيءٌ، ولأنَّ ما يأخذُه معاوضةٌ على عَمَلِه، وهذا هو شأْنُ الأجَراء، ومُقْتضى الشركةِ أن تُمْلَكَ بالظُّهورِ، ومُقْتضى الإجارةِ أنْ لا تُمْلَكَ إلّا بالقِسْمةِ والقَبْضِ(١)، فاجتماعُ هذه الشوائبِ سببُ الخلافِ، فمَنْ غَلَّبَ الشَّرِكةَ كَمَّلَ الشروطَ في حَقِّ كلِّ واحدٍ منهما، ومَنْ غَلَّبَ الإجارةَ جعل المالَ ورِبْحَه لربِّه، فلا يُعْتَبَرُ العاملُ أَصْلاً، وابنُ القاسمِ رحِمَه الله صَعُبَ عليه اطّراحُ أحدِهما بالكُلِّية، فرأى أنّ العمَلَ بكلِّ واحدٍ منهما من وَجْهٍ أولى، وهي القاعدةُ المُقرَّرةُ في أصولِ الفقه، فاعتبَر وَجْهاً من الإجارةِ ووَجْهاً من الشَّرِكة، فوقع التفريعُ هكذا: متى كان العاملُ وربُّ المالِ، كلٌّ منهما مُخاطباً بوجوبِ الزكاة مُنْفرِداً فيما ينويه، وجبَتْ عليهما، وإنْ لم يكن فيهما مخاطبٌ بوجوبِ الزكاةِ لكَوْنِهما عبدَيْن، أو ذِمِّيَّيْن، أو لقصورِ المالِ ورِبْحهِ عن النِّصاب، وليس لربِّه غيرُه، سقطَتْ عنهما، وإنْ كان أحدَهما مخاطباً بوجوبِ الزكاة وحده.

وقال ابنُ القاسمِ: متى سقطَتْ عن أحدِهما إمَّا العاملُ، أو رَبُّ المالِ سقطَتْ عن العاملِ في الربحِ، أما إنْ سقطَتْ عنه فتغليباً لحال نَفْسه عليه، وتغليباً لحالِ الشَّركةِ وشائبتِها، وأمَّا إنْ سقطت عن رَبِّ المال، فتسقطُ أيضاً عن العاملِ في حِصَّتهِ من الربح تغليباً لشائبةِ الإجارة، وهو كونُه استأجر أجيراً، فقبض أُجرتَه استأنف بها الحول، فكذلك هذا العامل، ورأَى(٢) أَشْهَبُ اعتبارَ رَبِّ المال، فتجبُ في حِصَّةِ الرِّبْحِ تَبَعاً لوُجوبِها في الأصل، لأنه يُزكِّي مِلْكَه، وأنَّ رِبْحَ المالِ مضمومٌ إلى أَصلهِ على أَصلِ مالكٍ رحمه الله فيمَنْ اتَّجر بدينارٍ فصارَ في آخرِ الحَوْلِ نصاباً، فإنه يُزكِّي، ويُقَدِّرُ الربحَ كامناً من أولِ الحَوْلِ إلى آخرِه، وكذلك أولادُ

---

(١) انظر «الذخيرة» ٦/ ٨٩ للقرافي، و«الكافي» ٢/ ٢٨٠ لابن قدامة.

(٢) في الأصل: وروى.

المواشي إذا كَمَلَ بها نصابُها، فمتى خُوطبَ ربُّ المالِ وجبَت على العامل، وإنْ لم يكُن أصلاً تغليباً لهذا الأصل، وهو ضَمُّ الربحِ إلى الأصلِ في الزكاة.

ووقعَ في «الموَّازية»[1]: يُعْتبَرُ حالُ العاملِ في نفسهِ؛ فإنْ كان أهلاً بالنِّصابِ وغيرِه/ زكَّى، وإلَّا فلا تغليباً لشائبةِ الشركة، فالفرقُ يتخرَّجُ بين ١٧٥/ب
هاتين القاعدتين على هذه القاعدة.

* * *

(١) سبق التعريفُ به، وأنَّه من دواوين الفقه المعتبرة في المذهب المالكي.

الفرقُ الثامنُ والمئة

بين قاعدةِ الأرباح تُضَمُّ إلى أُصولِها في الزكاة فيكونُ حَوْلُ الأصلِ حَوْلَ الرِّبْح، ولا يُشْتَرَطُ في الرِّبْحِ حَوْلٌ يخصُّه، كان الأصلُ نِصاباً أم لا عند مالكٍ رحمه الله، ووافق أبو حنيفةَ رضي الله عنه إذا كان الأصلُ نصاباً، ومَنَعَ الشافعيّ رضي الله عنه مطلقاً، وبين قاعدةِ الفوائدِ التي لم يتقدَّمْ لها أصلٌ عند المُكلَّفِ كالميراثِ، والهِبَةِ، وأَرْشِ الجنايةِ، وصَدَقاتِ الزوجات، ونحوِ ذلك فهذا يُعْتَبَرُ فيه الحوْلُ بعد حَوْزِه وقَبْضِه

والفرقُ عندنا عَضَدَهُ قولُ عُمرَ رضي الله عنه للساعي: عُدَّ عليهم السَّخْلَةَ يحملُها الراعي، ولا تأخُذْها[1]، والسَّخْلَةُ عَيْنٌ مُتَمَوَّلةٌ نشأت عن عينٍ مُتَمَوَّلةٍ زكويةٍ كما نشأ الرِّبْحُ، وهو عينٌ زَكَويَّةٌ عن عينٍ زكويةٍ وهو أصلُه، فكما ضُمَّ أحدُهما إلى أَصْلهِ، وجُعِلَ حَوْلُه حَوْلًا له كذلك الآخَرُ الذي هو الرِّبْحُ، وقولُنا: «زكويةٌ» احترازٌ من أَجْرِ العَقار، فإنه لا يُزَكَّى، وإنْ كان مُتموَّلًا نشأ عن مُتَمَوَّلٍ غيرَ أنه زَكَويٌّ، أعني الأصل[2].

وههنا قاعدة، وهي سِرُّ الفَرْقِ بين الأرباحِ والفوائدِ يُحتاجُ إليها بعد تَقَرُّرِ الأحكام فيها، وهي أنَّ صاحبَ الشرعِ متى أثبت حُكْماً حالةَ عدمِ سَبَبِهِ وشَرْطه، فإنْ أمكن تقديرُهما معه فهو أَقْرَبُ من إثباتهِ دونهما، فإنَّ

---

(١) أخرجه مالك في «الموطأ» ١/ ٢٢٣-٢٢٤.

(٢) علَّق ابن الشاط على ما سبق من كلام القرافيِّ بقوله: مسألةُ المالكيةِ القياسُ على السِّخال كما ذكر، وللشافعية فروقٌ فيها نظر.

إثباتَ المُسَبَّبِ دُونَ سَبَبِهِ، والمشروطِ بدون شَرْطهِ خلافُ القواعد، فإن ألجأت الضرورةُ إلى ذلك وامتنع التقديرُ، عُدَّ ذلك الحُكْمُ مستثنىً من تلك القواعد[1] كما أثبتَ الشارعُ الميراثَ في دِيَةِ الخطأ، والميراثُ في الشريعةِ مشروطٌ بتقدُّمِ مِلْكِ الميتِ على المالِ الموروث، قَدَّر العلماءُ المِلْكَ في الديةِ مُتقدِّماً على الموتِ بالزمنِ الفَرْدِ حتى يصحَّ حكْمُ التوريثِ فيها[2].

وكذلك إذا صَحَّحْنا عِتْقَ الإنسانِ عن غيرِه في كفَّارةٍ، أو تطوُّعٍ بإذنه، أو بغيرِ إذْنهِ خلافاً للشافعي رضي الله عنه في اشتراطِ الإذْنِ قَدَّرْنا ثُبوتَ المِلْكِ قبل صدورِ صيغةِ العِتْق بالزمنِ الفَرْدِ حتى تبرأَ ذِمَّةُ المُعْتَقِ عنه من الكفارةِ الواجبةِ عليه، فإنَّ الواجبَ من الكفاراتِ لا يبرأُ منه بعتقِ غَيْرِ مملوكهِ حتى يثبتَ له الولاءُ أيضاً، فإنَّ الولاءَ لا يثبُتُ أصالةً عن غيرِ مملوكٍ للمُعْتَقِ عنه، أما غَيْرُ أَصالةٍ بطريقِ الإذْنِ، فيحصلُ بغيرِ تَمَلُّك.
هٰهُنا/ هو أصالةٌ، فتعيَّنَ تقديرُ المالكِ للعِتْقِ عنه قُبَيْلَ صُدورِ صيغةِ العِتْقِ ١٧٦/أ
بالزمنِ الفَرْدِ لضرورةِ ثبوتِ هذه الأحكام[3]، فإذا قال له: أَعْتِقْ عبدَك عني، نُقَدِّرُ هذه الصيغةَ مُشْتملةً على التوكيلِ في شراءِ عبدِه له من نفسه، وأنَّه يتولَّى طرفَي العقدِ[4]، ومشتملةً أيضاً أنه وكَّله أنْ يُعْتِقَه عنه عن

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: فيما قاله من ذٰلك نظر.
(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ليس مِلْكُ المقتولِ خطأً للدِّيةِ مُقدَّراً عندي، بل هو مُحقَّق، وإنَّما المُقَدَّرُ مِلكُ المقتولِ عمداً للدِّيةِ، وقد سبق التنبيه على ذلك.
(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لا حاجةَ إلى تقديرِ المِلْكِ للمُعْتَق عنه، ولا دليلَ عليه، فإنَّ مِثْلَ هذا من الأُمورِ المالية تصحُّ فيه النيابةُ اتفاقاً، وقد تقدَّم التنبيه على ذلك أيضاً.
(٤) قولهُ: «فإذا قال له: . . . إلى قوله: طرفي العقد» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لا يصحُّ الشراءُ هنا بوجهٍ، فإنَّه لا عِوَضَ، فلا وَجْه لتوكيله على الشراء.

كفارتهِ بعد استقرارِ المِلْكِ له، فهي صيغةٌ مُشْتَملةٌ على وكالتين: وكالةُ المُعاوضة، ووكالةُ العِتْقِ[1]، فضرورةُ ثبوتِ حُكْمِ العِتْقِ عن الغيرِ تُحْوِجُ إلى هذه التقاديرِ، ونظائرُه كثيرةٌ في الشريعة[2].

وهذه القاعدةُ تُعرفُ بقاعدةِ التقديرات، وهي إعطاءُ الموجودِ حُكْمَ المعدوم، وإعطاءُ المعدومِ حُكْمَ الموجودِ، وقد تقدَّم بَسْطُها في قاعدةِ خِطابِ الوضع[3]، وهي يُحتاجُ إليها إذا دلَّ دليلٌ على ثبوتِ الحكمِ مع عَدَم سَبَبِهِ، أو شَرْطِهِ، أو قيامِ مانعِه، وإذا لم تَدْعُ الضرورةُ إليها لا يجوزُ التقديرُ حينئذٍ، لأنه خلافُ الأصل، وهٰهُنا لمَّا دلَّ الأثَرُ على وجوبِ الزكاةِ في الأرباحِ تعيَّنُ تقديرُ الرِّبْحِ والسِّخالِ في الماشية في أَولِ الحَوْلِ تحقيقاً للشرط في وجوبِ الزكاة، وهو دَوَرانُ الحولِ، فإنّ الحَوْلَ لم يَدُرْ عليهما، فيُفْعَلُ ذلك محافظةً على الشرطِ بحَسبِ الإمكان[4].

واختلف في هذين التقديرين ابنُ القاسم وأَشْهَبُ، فابنُ القاسمُ يقدِّرُ حالةَ الشراءِ، لأنه سببُ الربح، فقَدَّرَ ابنُ القاسمِ عندَه لملازمةِ السببِ لمُسَبَّبهِ، وعند أشهبَ يُقَدَّرُ يوم الحصولِ لئلاّ يُجْمَعَ بين تقديرَيْن: تقديرُ

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ولا تصحُّ أيضاً وكالتُه على العِتْقِ، فإنَّه لم يَسْبِقْه مِلْك.

(٢) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: لا حاجةَ إلى شيءٍ مما ذكره من هذه التقادير في هذه المسألة. أما في غيرِها فربما احتيج إلى ذلك. وكيف يقول: إنَّ الصيغةَ مشتملةٌ على التوكيل! وأيُّ صيغةٍ فيما إذا أعتق عنه بغير إذْنه، هذا كلُّه لا يصح.

(٣) انظر الفرق السادس والعشرين من الجزء الأول.

(٤) قولهُ: «وهذه القاعدة تُعرفُ. . . إلى قوله: بحسب الإمكان» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله في ذلك صحيح، وليست مسألةُ عِتْقِ الإنسانِ عن غيرِه من ذلك، فإنها لم تَدْعُ فيها إلى ذلك ضرورةٌ، وما قاله بَعْدُ حكايةُ أقوالٍ وتوجيهُها، ولا كلامَ في ذلك، وما قاله في الفرقِ بعدَه صحيح.

الشراءِ، والأعيانِ التي حصلَتْ في الربح، والتقديرُ على خلافِ الأصل، فيُقْتَصَرُ منه على ما تدعو الضرورةُ إليه، وعند المُغيرةِ[1]: التقديرُ يَوْمَ مِلْكِ أَصْلِ المالِ، لأنه السبب، وعلى هذه التقاديرِ تتخرَّجُ مسألةُ «المدوَّنة»[2]: إذا حالَ الحَوْلُ على عشرة، فأنفقَ منها خمسةً، واشترى سلعةً بخَمْسةٍ، فباعها بخَمْسَةَ عَشَر، قال ابن القاسم: تجبُ الزكاةُ إنْ تقدَّمَ الشراءُ على الإنفاق، فإنَّ التقديرَ حينئذٍ، وكان المالُ عشرةً، وهذه عَشَرةٌ رِبْحٌ، فكَمَلَ النِّصابُ حينئذٍ، وإلّا فلا تجب، وأسقطها أشْهَبُ مُطلقاً، لأنّ التقديرَ عنده يومَ الحصول، ويَوْمَ الحُصولِ لم تكُن إلَّا خَمْسَةَ عَشر، وأَوْجبها المُغيرةُ مطلقاً، لأنه يُقَدِّرُ يَوْمَ مِلْكِه العشرةَ، ولا عِبْرَةَ بتقديمِ الإنفاق وعَدَمِه، وعن مالكٍ مِثْلُ قولِ الشافعيِّ رضي الله عنه، فلا يُحتاجُ إلى هٰذه القاعدة مطلقاً، فهذه/ القاعدةُ، وهي قاعدةُ التقاديرِ ١٧٦/ب
يُحتاجُ إليها في الفرقِ بين قاعدةِ الأرباحِ وقاعدةِ الفوائدِ إنْ قُلنا بالفَرْقِ بينهما، وإلّا فلا.

* * *

---

(١) هو المغيرة بن عبد الرحمٰن المخزومي، (١٢٤-١٨٨هـ) فقيه المدينةِ بعد مالك، له ترجمة في «ترتيب المدارك» ٣/ ٢.

(٢) انظر «المدوَّنة» ١/ ٢٦١.

الفرقُ التاسعُ والمئة

بين قاعدةِ الواجباتِ والحقوقِ التي تُقَدَّمُ على الحج وبين قاعدةِ ما لا يُقَدَّمُ عليه

والفرقُ بينهما مبنيٌّ على معرفةِ قاعدةٍ في الترجيحات، وضابطِ ما قدَّمه الله تعالى على غيرِه من المطلوبات، وهي أنه إذا تعارضَت الحقوقُ قُدِّمَ منها المُضيَّقُ على الموسَّع[١]، لأنّ التضييقَ يُشْعِرُ بكَثْرةِ اهتمامِ صاحبِ الشرع بما جعله مُضَيَّقاً، وأنّ ما جَوَّزَ له تأخيرَه، وجَعَلَه مُوسَّعاً عليه دون ذلك، ويُقدَّمُ الفَوْريُّ على المُتراخي، لأنَّ الأَمْرَ بالتعجيل يقتضي الأَرْجَحيَّةَ على ما جَعَلَ له تأخيرَه، ويُقَدَّمُ فَرْضُ الأعيانِ على الكفايةِ، لأنّ طلبَ الفعلِ من جميعِ المُكلَّفين يقتضي أَرْجحِيَّةً على ما طُلِبَ من البعضِ فقط، ولأنَّ فَرْضَ الكفاية يعتمدُ عدم تكرُّرِ المصلحةِ بتكرُّر الفِعْلِ، والأعيان يعتمدُ تكرُّرَ المصلحةِ بتكرُّر الفِعْل، [والفعلُ][٢] الذي تتكرَّرُ مصلحتُه في جميعِ صُوَرِه أقوى في استلزامِ المصلحةِ من الذي لا توجدُ المصلحةُ معه إلاَ في بعضِ صُوَرِه، ولذلك يُقدَّمُ ما يُخْشى فواتُه على ما لا يُخْشى فَواتُه وإنْ كان أَعلى رُتْبةً منه، كما تُقدَّمُ حِكايةُ قولِ المؤذِّنِ على قراءةِ القرآنِ، لأنَّ قراءةَ القرآنِ لا تفوتُ، وحكايةُ قَوْلِ المؤذِّنِ تفوتُ بالفراغِ من الأذان[٣]، وكذلك يُقَدَّمُ صَوْنُ الأَموالِ على

---

(١) انظر «القواعد الكبرى» ١/ ٨٧ لابن عبد السلام.

(٢) زيادة من المطبوع، وهو ممَّا يقتضيه السياق.

(٣) انظر «المغني» ٢/ ٨٨ لابن قدامة.

العباداتِ إذا خرجَتْ عن العادةِ كتقديمِ صَوْنِ المالِ في شراءِ الماءِ للوُضوءِ والغَسْلِ على الوُضوءِ والغَسْل[١]، وينتقلُ للتيمُّم، وكتقديمهِ[٢] على الحجِّ إذا أفرطَت الغراماتُ في الطرقات.

ويُقَدَّمُ صَوْنُ النفوسِ والأعضاءِ والمنافعِ على العباداتِ، فيُقدَّمُ إنقاذُ الغريقِ والحريقِ ونحوِهما على الصلاة إذا كان فيها، أو خارجاً عنها، وخَشِيَ فواتَ وقتِها، فيُفوِّتُها، ويصونُ ما تعيَّنَ صَوْنُه من ذلك.

وكذلك يُقَدَّمُ صَوْنُ مالِ الغيرِ على الصلاةِ إذا خَشِيَ فواته، وهو من بابِ تقديمِ حقِّ العبدِ على حقِّ الله تعالى، وهي مسألةُ خلافٍ، فمنهم من يقولُ: حَقُّ الله يُقَدَّمُ لأنَّ حَقَّ العبدِ يَقْبلُ الإسقاطَ بالمُحاللَةِ والمُسامحَة دون حَقِّ الله تعالى، ومنهم من يقول: حَقُّ العبدِ مُقَدَّمٌ بدليلِ تَرْكِ الطهاراتِ والعباداتِ إذا عارضها ضَرَرُ العبد، ونظائرُ هذه المسائلِ كثيرةٌ في الشريعة، فعلى هذه القاعدة يَتَّضحُ لك ما يُقدَّمُ على الحجِّ مما لا يُقدَّمُ عليه.

فيقدَّمُ حقُّ الوالدين على الحجِّ/ إذا قُلنا: إنَّه على التراخي، لأنَّ حَقَّ ١٧٧/أ
الوالدَيْن على الفورِ إجماعاً، والفَوْرِيُّ مُقَدَّمٌ على المُتراخي.

وكذلك يُقَدَّمُ حَقُّ السيدِ على الحجِّ، لأنّ الحجَّ لا يلزَمُ العَبْدَ، وحقُّ السيِّدِ واجبٌ فوري.

وكذلك يُقَدَّمُ حَقُّ الزوجِ على الحجِّ الفَرْضِ إنْ قُلنا: إنّه على التراخي، لأنّ حَقَّ الزوجِ فوريٌّ.

---

(١) قولهُ: «على الوضوء والغَسْل» ساقطٌ من طبعة دارِ السلام.

(٢) يعني: صَوْنَ المال.

وكذلك يَمْنَعُ الدَّيْنُ الحالُّ الخروجَ إلى الحجِّ، لأنه فَوْريٌّ، ولا يمنَعُ الدَّيْنُ المُؤجَّل.

قال مالكٌ: الحجُّ أَفْضَلُ من الغَزْو، ولأنَّ الغَزْوَ فَرْضُ كفايةٍ، والحَجُّ فَرْضُ عينٍ، وكان ابنُ عُمرَ رضي الله عنهما يُكْثِرُ الحجَّ، ولا يحضُر الغَزْوَ.

وكذلك تُقَدَّمُ رَكْعَةٌ من العِشاءِ على الحجِّ إذا لم يَبْقَ قبل الفَجرِ إلَّا مقدارُ ركعةٍ للعشاءِ، والوُقوفِ، قال أصحابُنا رحِمَهم الله: يُفَوِّتُ الحجُّ ويُصَلِّي، وللشافعيةِ أقوالٌ: يُفَوِّتُها، ويُقَدِّمُ الحَجَّ لعِظَمِ مَشَقَّتهِ، يُصَلِّي وهو يَمْشي كصلاةِ المُسايفة، والحَقُّ مَذْهَبُ مالكٍ، لأنّ الصلاةَ أَفْضَلُ وهي فَوْريةٌ إجماعاً، وبالله الإعانة.

* * *

الفرقُ العاشرُ والمئة

بين قاعدةِ ما تصحُّ النيابةُ فيه

وقاعدةِ ما لا تصحُّ النيابة فيه عن المكلَّف[1]

هذا الفرقُ مبنيٌّ على قاعدةٍ وهي: أنَّ الأفعالَ قسمان:

منها ما يشتملُ فِعْلُه على مَصْلحةٍ مع قَطْعِ النظرِ عن فاعلهِ كردِّ الودائعِ، وقضاءِ الدُّيون، ورَدِّ الغُصوبات، وتفريقِ الزَّكَوات والكفاراتِ ولحومِ الهدايا والضحايا، وذَبْحِ النُّسُكِ ونحوِها، فيصحُّ في جميعِ ذلك النيابةُ إجماعاً، لأنَّ المقصودَ انتفاعُ أَهْلِها بها، وذلكَ حاصلٌ ممَّن هي عليه لحصولِها من نائبه، ولذلك لم تُشْتَرط النياتُ في أكثرِها.

ومنها ما لا يتضمَّنُ مصلحةً في نفسِه، بل بالنظرِ إلى فاعلهِ كالصلاةِ، فإنَّ مصلحتَها الخشوعُ والخضوعُ، وإجلالُ الربِّ سبحانه وتعالى وتعظيمُه، وذلك إنَّما يحصُلُ فيها من جهةِ فاعلِها، فإذا فعلَها غيرُ الإنسانِ فاتَت المصلحةُ التي طلبها صاحبُ الشرع، ولا تُوْصَفُ حينئذٍ بكَوْنِها مشروعةً في حَقّه، فلا تجوزُ النيابةُ فيها إجماعاً.

ومنها[2] قِسْمٌ مُتردِّدٌ بين هٰذَيْن القِسْمين، فتختلفُ العلماءُ رحِمَهم الله في أَيِّ الشائبتَيْن تغلبُ عليه كالحَجِّ، فإنَّ مصالحَه تأديبُ النفسِ بمُفارقةِ الأوطان، وتهذيبُها بالخروجِ عن المعتادِ من المَخيطِ وغيرِه لتذكُرَ المعادَ والاندراجَ في الأكفان، وتعظيمُ شعائرِ الله في تلك البقاع، وإظهارُ

---

(١) انظر «الموافقات» ٢/ ١٣٤ للإمام الشاطبيِّ حيث تكلَّم على نظائر هذه المسألة من خلال التفريق الدقيق بين نوعي المقاصد الشرعية: الأصلية والتابعة.

(٢) في الأصل: ومنهم.

الانقيادِ من العبدِ لما لم يَعْلَمْ حقيقتَه كرَمْيِ الجمار، والسَّعْيِ بين الصَّفا
١٧٧/ب والمروة،/ والوقوفِ على بُقْعَةٍ خاصَّةٍ دون سائرِ البقاع، وهذه مصالحُ لا تُحصى، ولا تَصْلُحُ إلّا للمباشرِ كالصلاةِ في حِكَمِها ومصالحِها، فمن لاحظ هذا المعنى، وهو مالكٌ رضي الله عنه ومَنْ وافقه قالوا: لا تجوزُ النيابةُ في الحَجِّ، ومَنْ لاحظَ الفَرْقَ بين الحَجِّ والصلاةِ، ومُشابهةَ النُّسُكِ في المالية، فإنَّ الحَجَّ لا يَعْرى عن القُرْبةِ الماليةِ غالباً في الإنفاق في الأسفار، قال: تجوزُ النيابةُ في الحجِّ، والشائبةُ الأُولى أَقْوى وأَظْهَرُ، وهي التي تحصُلُ في الحجِّ بالذات[1]، والماليةُ إنَّما حصلت بطريقِ العَرَضِ كما تحصُلُ فيمن احتاج للرّكوبِ إلى الجمعات فاكترى لذلك، فإنَّ الماليةَ عارضةٌ في الجُمُعات، ولا تصحُّ النيابةُ فيها إجماعاً، فكذلك ينبغي في الحج، وهو الأظهَرُ، وبه يظهَر رُجْحان مذهبُ مالكٍ رحمه الله على غيره والله سبحانه أعلم[2].

---

(١) انظر تفصيل هذه المسألة في «المغني» ٥/ ١٩ لابن قدامة.

(٢) علَّق ابن الشاط على هذا الفرق بقوله: صِحَّةُ النيابةِ في الأفعالِ كُلِّها القلبيةِ وغيرِها جائزةٌ عَقْلاً، لكنَّ الشَّرْعَ حكمَ بصحَّةِ النيابة في بعضِها دون بعض. فأما الأعمالُ القلبيةُ فلا أعلَمُ خِلافاً في عدمِ صِحَّةِ النيابةِ فيها إلا ما كان من النيةِ كإحجاجِ الصبيِّ وفي سائر نياتِ الأعمالِ التي تصحُّ النيابة فيها على حسب الخلاف في ذلك أيضاً وغير القَلبيةِ، فالماليةُ المحْضَةُ لا أعلمُ خِلافاً في صحَّةِ النيابةِ فيها، وأما غيرُ الماليةِ المحضةِ فقد حكى بعضُهم الإجماعَ في عدمِ صحَّتها في الصلاةِ، والخلاف فيما عداها، وحكى بعضُهم الخِلافَ في الصلاةِ أيضاً، وما قاله شهابُ الدين وجعله ضابطاً للوفاقِ والخلافِ من مراعاةِ كَوْنِ مصلحةِ ذلك الأَمر يُشْتَرطُ فيها حصولُها من النائبِ كحصولِها من المَنوبِ عنه، وحينئذٍ تصحُّ، ينتقضُ بالصومِ، فقد صحَّ الحديثُ بجوازِ النيابةِ فيه، وما رجَحَ به مذهبُ مالكٍ في الحجِّ ظاهرٌ، والله تعالى أعلمُ، وما قاله في الفرقَيْن بعد هذا الصحيح.

الفرق الحادي عشر والمئة

بين قاعدة ما يُضْمَنُ، وبين قاعدةِ ما لا يُضْمَن[1]

اعلم أنَّ أسبابَ الضمانِ في الشريعةِ ثلاثةٌ لا رابعَ لها:

أحدُها: العُدوان كالقَتْلِ، والإحراقِ، وهَدْمِ الدُّورِ، وأَكْلِ الأَطْعمة، وغيرِ ذلك من أسبابِ إتلافِ المُتَموَّلات، فمن تعدَّى في شيءٍ من ذلك، وجب عليه الضَّمان، إمَّا المِثْلُ إنْ كان مِثْلِيّاً، أو القِيمةُ إنْ كان مُقوَّماً، أو غيرُ ذلك من الجوابرِ على ما تقدَّم في الفَرْقِ بين قاعدةِ الزواجرِ والجَوابر.

وثانيها: التسبُّبُ للإتلافِ كحَفْرِ الآبارِ في طُرُقِ الحَيَوان في غيرِ الأرضِ المملوكةِ للحافر، أَو في أَرْضِهِ لكن حَفَرَها لهذا الغرض، وكوقيدِ النارِ قريباً من الزرعِ، أو الأَنْدَر[2] فتَعْدو فتحرقُ ما جاورها، وكرَمْيِ ما يُزْلِقُ الناسَ في الطُّرقات، فيَعْطَبُ بسببِ ذلك حَيَوانٌ أو غيرُه، وكالكلمةِ الباطلةِ عند ظالمٍ إغراءً على مالِ إنسان، فإنَّ الظالمَ إذا أخذ المالَ بذلك السببِ من الكلامِ ضَمِنَه المتكلِّمُ، وكتقطيعِ الوثيقةِ المتضمِّنةِ للحقِّ والشهادةِ به، فيَضِيعُ الحقُّ بسببِ تقطيعِها، فيضمَنُ عند مالكٍ ذلك الحقَّ لتسبُّبه فيه، وعند الشافعيِّ يضمَنُ ثَمَنَ الورقةِ خاصَّة، فاعتبر الإتلافَ دون السَّبب، ومالكٌ رحمه الله اعتبرَهما، ورأى أنه أتلفَ الورقةَ[3] بالمباشرةِ

---

(١) هذا الفرق مستفادٌ من كلام شيخه ابن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ٢/ ٢٦٥ حيث عقد فصلاً نفيساً فيما يوجبُ الضمان والقصاص.

(٢) وهو البَيْدَرُ.

(٣) في المطبوعة القديمة: الحقُّ، وصوابُه ما هو مثبت.

بالإتلافِ، وأتلفَ الحقَّ بالتسبُّب، فرتَّب على الوجهَيْن مقتضاهما، وكمَنْ مَرَّ على حِبالةٍ[1] فوجد فيها صَيْداً يُمكنُه تخليصُه وحَوْزُه لصاحبِهِ، فتركَه حتى ماتَ يضمَنُه عند مالكٍ رحمه الله، لأنَّ صَوْنَ مالِ المُسلم واجبٌ، ومَنْ ترك واجباً في الصَّوْنِ ضَمِنَ، وكذلك إذا مَرَّ/ بلُقَطَةٍ يعلمُ أنه إذا تركَها أخذَها من يجحَدُها، وجبَ عليه أَخْذُها، وإنْ تركَها حتى تلِفَتْ مع قُدْرَتهِ على أخذِها ضَمِنَها[2]، وللسببِ الموجبِ للضمانِ نظائرُ كثيرةٌ منها متَّفقٌ عليه، ومنها مختلفٌ فيه، لكن حصل الاتّفاقُ من حيث الجملةُ على أنّ التسبُّبَ موجبٌ للضَّمان. ١٧٨/أ

وثالثها: وَضْعُ اليدِ التي ليست بمُؤْتمنةٍ، وقولي: ليستْ بمؤتمنة خَيْرٌ من قولي: اليدُ العادِيَة، فإنّ اليدَ العادِيَةَ تختصُّ بالسُّرَّاق والغُصَّاب ونحوِهم، ويَبْقى من الأيدي الموجبة للضمان قبضٌ بغيرِ عُدوان، بل بإذنِ المالكِ كقَبْضِ المبيعِ، أو بقاءِ يدِ البائعِ، فإنَّه من ضَمانِ البائعِ قبل القبض، ومِن ضمانِ المُشْتري بعد القبضِ مع عَدَم العدوان، وكقبضِ المبيعِ بَيْعاً فاسداً، فإنه من ضمانِ المشتري عندنا بالقيمة إذا تغيَّرَ سُوقُه، أو تغيَّر في ذاته، أو تعلَّقَ به حقُّ الغيرِ، أو تَلِفَ بآفةٍ سَماوية، أو أتلَفه المُشتري، وهذا السببُ الأخيرُ مُتَّفقٌ عليه بيننا وبين الشافعيةِ دون ما قبلَه من حَوالةِ الأسواق ونحوِها، وكقَبْضِ العواريِّ والرُّهون التي يُعابُ عليها كالحُلِيِّ والسلاحِ وأنواعِ العُروضِ على الخلافِ في ذلك بيننا وبين الشافعي، وكقَبْضِ الأعيانِ التي تُقْترضُ، فإنّ المُقْتَرضَ يضمَنُها اتّفاقاً مع عدم العُدوان، ونظائرُها كثيرة.

---

(١) بكسر الحاءِ، وهي الشَّرَكُ يُصطادُ به.

(٢) انظر «التهذيب» ٤/٥٤٧-٥٤٨ للإمام البغوي حيث رجَّح كَوْنَ تاركِ اللُّقَطةِ في هذه الحالة عاصياً لا ضامناً.

وخرج بقولي: «التي ليستْ بمؤتمنةٍ»، اليدُ المؤتمنةُ كوَضْعِ اليد في الودائع والقِراضِ والمُساقاةِ وأَيْدي الأُجَراء.

ووَضْعُ الأَيدي عند مالكٍ رحمه الله في الإجارةِ تختلفُ، فاستثنى منها صورتين:

الأجيرُ الذي يُؤثِّرُ في الأعيانِ بصَنْعته كالخَيَّاطِ والصبَّاغِ والقَصَّارِ، لأنَّ السِّلْعَةَ إذا تغيَّرَتْ بالصَّنْعَةِ لا يعرفُها ربُّها إذا وجدَها قد بِيعتْ في الأسواق، فكان الأَصْلَحُ للناسِ تضمينَ الأُجَراء في ذلك، وهو من بابِ الاستحسان، ولم يَرهُ الشافعيُّ رحمه الله، بل طرد قاعدةَ الأمانة في الإجارة[1].

والأجيرُ على حَمْلِ الطعامِ الذي تتوقُ النفسُ إلى تناولهِ كالفواكهِ والأَشْربةِ والأطعمةِ المطبوخة، فإنَّ الأجيرَ يضمَنُ سدّاً لذريعةِ التناوُل منها، وطرد الشافعيُّ القاعدةَ أيضاً هٰهنا، فلم يضمن أيضاً، وكأيدي الأَوْصياءِ على أموالِ اليتامى، والحُكَّامِ على ذلك وأموالِ الغائبين والمَجانين، فجميعُ ذلك لا ضمانَ فيه، لأنَّ الأيدي فيه مؤتمنةٌ، فهذه الأسبابُ الثلاثةُ هي/ أسبابُ الضمان، فهي قاعدةُ ما يَضْمَنُ، وما عداها ١٧٨/ب
فهو قاعدةُ ما لا يضمَنُ كما تقدَّم من النظائر.

وإذا اجتمع منها سَبَبان كالمباشرةِ، والتسبُّب من جهتين، غُلِّبَتِ المباشرةُ على التسبُّبِ، كمن حفر بِئراً لإنسانٍ ليقعَ فيه، فجاءه آخر فألقاه

---

(١) قال البغويُّ في «التهذيب» ٤/ ٤٦٦: من استأجرَ شيئاً لينتفع به، فهو أمانةٌ في يدهِ لا يَضْمَنُ إلّا بالتعدِّي.

ونقل البغويُّ عن الربيع المرادي ـ تلميذ الشافعيِّ ـ قال: كان الشافعيُّ رضي الله عنه يرى أنَّ الأُجَراءَ لا يضمنون، غيرَ أنَّه كرِه أن يبوح به، مخافة صُنَّاعِ السوء، وكان يرى أنَّ القاضي يقضي بعِلْمِ نَفْسِه، غيرَ أنه كره أن يبوحَ به، مخافةَ قُضاةِ السوءِ.

مباشرٌ، والأولُ متسبِّبٌ، فالضَّمانُ على الثاني دون الأول تقديماً للمباشرة على التسبُّبِ، لأنَّ شأنَ الشريعةِ تقديمُ الراجحِ عند التعارضِ، إلَّا أنْ تكونَ المباشرةُ مغمورةً كقَتْلِ المُكْرَه، فإنَّ القصاصَ يجبُ عليهما، ولا تُغَلَّبُ المباشرةُ لقوَّةِ التسبُّبِ، وكتقديمِ السَّمِّ لإنسانٍ في طعامِهِ، فيأكُلُه جاهلاً به، فإنه مباشرٌ لقَتْلِ نَفْسِهِ، وواضعُ السَّمِّ مُتَسبِّب، والقِصاصُ على المتسبِّبِ وَحْدَه[1]، وكشهودِ الزُّور، أو الجَهَلةِ يشهَدون بما يُوجبُ ضياعَ المالِ على إنسان، ثم يعْتَرفون[2] بالكَذِبِ أو الجَهالةِ، فإنهم يضمنون ما أتلفوه بشهادتهم، ولا يُنْقَضُ الحُكْمُ، ولا يضمَنُ الحاكمُ شيئاً مع أنه المباشرُ، والشاهدُ مُتَسبِّبٌ غَيْرَ أنَّ المصلحةَ العامَّةَ قد اقتضت عدمَ تضمينِ الحُكَّامِ ما أخطؤوا فيه، لأنَّ الضمانَ لو تطرَّقَ إليهم مع كَثْرةِ الحُكومات، وتردُّدِ الخُصومات لزَهِدَ الأخيارُ في الولايات، واشتدَّ امتناعُهم، فيفسدُ حالُ الناسِ بعَدَمِ الحكام، فكان الشاهدُ بالضمانِ أَوْلى[3]، لأنه مُتَسبِّبٌ للحاكمِ في الإلزامِ والتنفيذِ، وكما قيل: الحاكمُ أسيرُ الشاهد، ويقَعُ في هذا البابِ مسائلُ كثيرةٌ مُخْتلفٌ فيها، ولكنَّ الأَصْلَ هو ما قدَّمْتُه في أسبابِ الضمانِ وعَدَمِهِ.

---

(١) هذا عند ابن عبد السلام ممَّا اختُلِفَ في كونه سبباً، قال في «القواعد الكبرى» ٢/ ٢٦٧: وقد تُردِّدَ في أسبابٍ: منها تقديمُ الطعامِ المسمومِ إلى الضيف إذا أكَلَه فمات بسَمِّه، فهذا التقديمُ لا إلجاءَ فيه، لأن الضيف مختارٌ في الأكْلِ غيرُ مضطرٍ إليه، وداعيةُ الأكْلِ مخلوقةٌ فيه غيرُ متولِّدةٍ من المُضيفِ، فلهذا اختُلِفَ في كَوْنهِ سَبَباً.

(٢) في المطبوع: يعترضون.

(٣) قد جَوَّد ابنُ القاصِّ القَوْل في هذه المسألة، انظر «أدب القاضي» ١/ ٣٨٩ «باب الضمان في خطأ القاضي».

الفرقُ الثاني عشر والمئةُ
بين قاعدةِ تداخُلِ الجوابرِ في الحج
وقاعدةِ ما لا يتداخَلُ الجوابرُ فيه في الحج

تقدَّم الفرقُ بين قاعدةِ الجوابرِ والزواجرِ من حيثُ الجملةُ[١]، والمقصودُ هٰهنا بيانُ قاعدةِ ذلك في الحجِّ خاصة.

أما الصيدُ، فيتعدَّدُ الجزاءُ فيه، لأنه إتلافٌ على قاعدةِ الإتلاف، وهو غيرُ متوقِّفٍ على الإثم، بل يضمَنُ الصيدَ عَمْداً وخَطأً، فأَشْبه إتلافَ أموالِ الناس، فإنَّ الإجماعَ مُنْعقدٌ على تعدُّدِ الضمانِ فيما يتعدَّدُ الإتلافُ فيه، وأنَّ العَمْدَ والخَطأَ في ذلك سواءٌ، وكذلك هٰهُنا، ويَتَّحدُ الجزاءُ عند أبي حنيفةَ بالتأويل، وعَذَرَه الشافعيُّ بالتأويلِ والنسيانِ والجَهْلِ[٢]، فلم يُوجِبْ عليه شيئاً كالواطىءِ في رمضانَ ناسياً، وألحق الجاهلَ بالناسي،/ ١٧٩/أ
وقد تقدَّم الفرقُ بين الجَهْل الذي هو عُذْرٌ في الشريعة، والجهلِ الذي ليس عذراً في الشريعة[٣]، وبين العلمِ الذي هو فَرْضُ عَيْنٍ، والعلمِ الذي هو فرْضُ كفاية[٤]، ومُقتضى تلك القواعدِ أنْ يضمَنَ الجاهلُ هٰهُنا، فإنّ

---

(١) انظر الفرق التاسع والثلاثين من المجلَّد الأوَّل، وقد سبق التنبيه على أن هذا الفرق مستفادٌ من فَرْقٍ نفيسٍ عقده ابن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ١/ ٢٦٣-٢٧٤. دار فيه الكلامُ على أنَّ الجوابرَ مشروعةٌ لجَلْبِ ما فات من المصالح، والزواجر مشروعة لدرْءِ المفاسد.

(٢) انظر بَسْط هذه المسألة في «بداية المجتهد» ٨/ ١٦٩ لابن رشد.

(٣) انظر الفرق الرابع والتسعين.

(٤) انظر الفرقِ الثالث عشر من المجلد الأول.

الأصلَ وجوبُ تحصيلِ العلمِ، وأنَّ تاركَ التعلُّمِ عاصٍ إلا ما يشُقُّ من ذلك فيُعْذَرُ فيه بالجهلِ كمَنْ أكلَ نَجِساً لا يَعلمُ، أو وَطِىءَ أجنبيةً يظنُّها امرأتَه، أو شَرِبَ خَمْراً يظنُّه[1] جُلَّاباً[2] ونحوه، فإنَّ الاحترازَ من الجهلِ في هذه الصُّوَرِ يشُقُّ على المُكلَّفِ، فعَذَرَهُ الشرعُ بهذا الجهلِ دون ما يمكنُ الاحترازُ منه، وقد تقدَّم بَسْطُ هذا، فالحقُّ حينئذٍ أنَّ الضمانَ على الجاهلِ وغيرِه، ولذلك أَجرى مالكٌ الجاهلَ في الصلاةِ مَجْرى العامدِ لا مَجْرى الناسي لاشتراكِهما في العصيانِ؛ هذا بعَمْدِه، وهذا بتَرْكِ تَعلُّمِهِ، قال مالكٌ: مَنْ أفسدَ حَجَّه، فأصابَ صَيْداً، أو حَلق، أو تطيَّبَ مرةً بعد مرةٍ تعدَّدت الفِدْيَةُ وجزاءُ الصيدِ إنْ أصابه، واتَّحدَ هذا في الوَطْءِ، لأنه للإفساد، وإفسادُ الفاسدِ مُحال[3]، فإنْ كان متأوِّلاً سُقوطَ إحرامِهِ[4]، أو جاهلاً بمُوجبِ إتمامِه، اتَّحدت الفِديةُ، لأنه لم يوجَدْ منه الجُرأةُ على مُحَرَّمٍ، فعَذَرَه بالجَهْل، وإنْ كانت القاعدةُ تقتضي عدَمَ عُذْرِه به، لأنه جَهْلٌ يُمكنُ دَفْعُه بالتعلُّم كما قال في الصلاة، غَيْرَ أنه لاحظَ هٰهُنا معنى

---

(١) قد نبَّه مصحِّحو الطبعة الأولى على أنَّ الصواب «يظنُّها» بالتأنيث، والأَوْلى أن يقال: إنَّه الأفصح، وإلّا فقد ذكر أهلُ العلمِ باللسان أن الخَمْرَ قد يذكَّرُ، وأنَّها لغة يمانية، انظر «لسان العرب» (خمر).

(٢) في الأصل: خلالاً، وقد سبق تعريفُ الجُلَّاب، وأنه ماءُ الورد.

(٣) انظر كلام الإمام مالك في «المدونة الكبرى» ١/ ٣٨٢. قال سحنون راوي المدونة عن ابن القاسم: قلتُ لابن القاسم: فما حُجَّةُ مالكٍ في أن جعل عليه في كلِّ شيءٍ أصابه مرَّةً بعد مرَّةٍ كفَّارةً بعد كفَّارةٍ إلّا في الجماع وَحْدَه؟ قال: لأن حجَّه من ذلك الوَجْهِ فسد، فلما فَسَد من وجهِ الجماعِ لم يكن عليه من ذلك الوجهِ إلّا كفَّارة واحدة، فأما ما سوى الجماع من لُبْسِ الثياب والطيب وإلقاءِ التَّفَثِ وما أشبه هذا، فليس من هذا الوجه فسدَ حجُّهُ، فعليه لكلِّ شيءٍ فَعَله من هذا كفَّارةٌ بعد كفَّارة.

(٤) في المطبوع: بسُقوطِ أجزائه.

مفقوداً في الصلاة، وهو كَثْرةُ مشاقِّ الحجِّ، فناسبَ التخفيف، غَيْرَ أنَّ هٰهُنا إشكالاً، وهو أنَّ النسيانَ في الحجِّ لا يمنَعُ الفِدْيةَ، وهو مُسْقِطٌ للإثْم إجماعاً، وأسقط مالكٌ بالجَهْلِ والتأويلِ الفاسدِ اللَّذيْن[1] يثبتُ الإثْمُ معهما، والإثْمُ أَنْسَبُ للزوم الجابرِ من عَدمِ الإثم.

وضابِطُ قاعدةِ ما تتَّحدُ الفِدْيةُ فيه، وما تتعدَّدُ: أنه متى اتَّحدت النيةُ، أو المَرضُ الذي هو السببُ، أو الزمانُ بأنْ يكونَ الكُلُّ على الفورِ، اتَّحدت الفديةُ، ومتى وقع التعددُ في النيةِ، أو السببِ، أو الزمانِ تعدَّدت الفديةُ، ويظهر ذلك بالفروع قال مالكٌ في «المُدوَّنة»[2]: إذا لبِس قَلَنْسَوةً لوجعٍ، ثم نزعَها، وعاد إليه الوجَعُ، فلبِسَها إنْ نزعَها مُعْرِضاً عنها، فعليه في اللُّبْسِ الثاني والأولِ فديتان، وإنْ كان نزعَها ناوياً ردَّها عند مُراجعةِ المرضِ ففديةٌ واحدةٌ لأَجْلِ اتَّحادِ النيةِ والسبب.

ولو لبس الثيابَ مَرَّةً بعد مرَّةٍ ناوياً لُبْسَها إلى بُرْئِه من مرضهِ،/ أو لم ١٧٩/ب
يكُنْ به وجعٌ، وهو ينوي لُبْسَها مرَّةً جَهْلاً، أو نسياناً، أو جُرأة فكفَّارةٌ واحدةٌ لاتِّحادِ النية، وكذلك الطِّيبُ يَتبعُ[3] اتّحادَ النيةِ وتعدُّدَها، فإن داوى قَرْحَةً بدواءٍ فيه طِيبٌ، ففِدْيتان لتعدُّد السَّبب والنية[4].

وإنْ احتاجَ في فَوْرٍ واحدٍ لأصنافٍ من المحظورات، فلبس خُفَّيْن وقميصاً وقَلَنْسَوة وسَراويل فكفَّارةٌ واحدةٌ، وإنْ احتاج إلى خُفَّيْن، فلبِسَهما، ثم احتاجَ إلى قميصٍ فلبِسَه، فعليه كفَّارتان لتعدُّد السبب[5].

---

(١) في الأصل: الذي.

(٢) انظر «المدوَّنة» ١/ ٤٥٨.

(٣) في المطبوع: مع.

(٤) انظر «المدونة» ١/ ٤٣٢.

(٥) انظر «المدوَّنة» ١/ ٤٦٠-٤٦١.

وأنَّ قَلَّمَ اليوم ظُفُرَ يَدِه، وفي غدٍ ظُفَرَ يدِه الأُخرى، ففِدْيتان لتعدُّد الزمان.

وإنْ لبِسَ وتطيَّب وحَلَقَ وقَلَّم ظُفُرَه في فورٍ واحدٍ، ففِدْيةٌ واحدة، وإنْ تعدَّدت المَحالُّ تعدَّدت الفِدْيةُ، وقاله أَبو حنيفة، وقال الشافعيُّ رضي الله عنهما: هذه أجناسٌ لا تتداخَلُ كالحُدودِ المُخْتلفةِ، وحُجَّةُ مالكٍ رحمه الله: أنَّ المُعْتبرَ هو الترفُّهُ، وهو مُشْتَرَكٌ بينهما، فالمُوْجِبُ واحدٌ، وموجِبُ الجميعِ واحد، وهو الفِدْيةُ فتتداخلُ كحدودِ شُرْبِ الخمرِ المختلفةِ الأنواع.

وفي «الجَلاَّب»: إنْ احتاج إلى قميصٍ، فلبسَه، ثم احتاجَ إلى سَراويلَ، فلبِسَه[1]، فكفَّارةٌ واحدة لحُصولِ السَّتْرِ من القميص لجميعِ الجَسَد، وإنْ احتاج إلى سَراويلَ، ثم إلى قميصٍ، ففِدْيتان لأنه استفاد بالقميصِ من السَّتْرِ ما لم يستفِدْه من السراويل، فهذا تحقيقُ الفرقِ بين ما يتداخَلُ في الحجِّ، وما لا يتداخل.

* * *

(١) الأولى أن يكون بالتأنيث، قال في «اللسان» ١١/ ٣٣٤: ولم يعرف الأصمعيُّ فيها إلّا التأنيث.

الفرق الثالث عشر والمئة

بين قواعد[1] التفضيلِ بين المعلومات

وهي عشرون قاعدة[2]:

القاعدة الأولى: تفضيلُ المعلومِ على غيرِه بذاتِهِ دون سَبَبٍ يعرِضُ له يوجبُ التفضيلَ له على غيرِه، وله مُثُلٌ:

أحدُها: الواجبُ لذاتِهِ المُسْتغني في وجودِه عن غيرِه كذاتِ الله سبحانه وتعالى، وصفاتِهِ المعنويةِ السبعة: وهي العِلْمُ، والقُدْرَةُ، والإرادةُ، والحَياةُ، والكلامُ النفسانيُّ، والسَّمْعُ، والبَصَر[3].

---

(١) في المطبوع: قاعدة.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: الفَضْلُ: كَوْنُ معلومٍ ما مُنْفرداً بصفةِ مَدْحٍ، أو بمَزِيَّةٍ في صفةِ مَدْحٍ، والتفضيلُ على ضربين: عقلي ووَضْعيٌّ، ومعنى العقلي أنَّ فَضْلَ المتَّصفِ بالفضلِ لمعقولهِ لا لغيرِ ذلك، ومعنى الوضعيِّ أنَّ فَضْلَ المتَّصفِ به ليس لمعقولهِ، بل لموجِبٍ غيرِه أوجَبَ له ذلك.

(٣) اقتصارُ المصنِّفِ على هذه الصفات السبع هو طريقةِ الأشاعرةِ، وما عدا ذلك فهم ينزعون فيه إلى التأويل، وهو اقتصارٌ غيرُ صحيح، والمحققون من أئمة السنَّةِ وفقهاءِ الحديثِ على خلافهِ. انظر «شرح العقيدة الطحاوية»: ٥٧ لابن أبي العزِّ الحنفي.

وقولُه: «القاعدة الأولى... إلى قوله: والبصر» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله مِنْ أنَّ التمثيل بالذاتِ له مُثُلٌ ليس بصحيح، بل لا مِثالَ له إلَّا واحدٌ وهو ذاتُ الله تعالى وصفاتُه، ولا يسوغُ أن يُقال: إنها مُثُلٌ باعتبارِ الذات والصفات، لأنه لا يسوغُ أن يُقال: إنَّها غيرُه.

وثانيها: العِلْمُ حَسَنٌ لذاته[1]، وهو أفضَلُ من الظنِّ للقَطْعِ بعَدَمِ الجهل معه، وتجويزِ الجهلِ مع الظنِّ[2]، وذلك لذاتِ العلمِ لا لصفةٍ قامَتْ به، كما أنّ الجهلَ نقيصةٌ لذاتهِ لا لصفةٍ قامَتْ به أوجبت نَقْصَه[3] بخلافِ الجاهلِ والعالمِ؛ نَقْصُ الجاهلِ لصفةٍ قامت به، وهي الجَهْلُ،
١٨٠/أ وفَضْلُ العالمِ لصفةٍ/ قامَتْ به، وهي العِلْمُ[4].

وثالثها: الحياةُ أفضَلُ من الموتِ لذاتِها لا لمعنى أوجبَ لها ذلك[5]. وسببُ تفضيلِها كونُها يتأتّى معها العلمُ والقُدرةُ والإرادةُ وغيرُ ذلك من التصرُّفاتِ وصفاتِ الكمال كالنُّبوءةِ والرسالةِ وغيرهما، وتعذَّرَ جميعُ ذلك مع الموتِ، وتلك الحياة لذاتها لا لمعنى أوجبَ لها ذلك[6].

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك ليس بجارٍ علىمذهب الأشعرية في قولهم: إنَّ الحُسْنَ والقُبْحَ ليسا بذاتيين، وإنَّما يجري ذلك على مذهب المعتزلة، فقوله ليس بصحيح.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله هنا كلامٌ ساقطٌ عديمُ التحصيلِ؛ كيف يكونُ العلمُ أفضَلَ من الظنِّ بسببِ القَطْعِ بعدمِ الجَهلِ معه، وتجويزِ الجَهْلِ مع الظنِّ وقد زعم أنه حَسَنٌ لذاته، والذاتيُّ لا يُعلَّل؟ وكيف يجوزُ الجَهْلُ مع الظنِّ والجهلُ والظنُّ ضِدّانَ، فكيف يجوزُ اجتماعُهما؟ هذا كلُّه كلامٌ مَنْ لم يحصِّلْ شيئاً من عِلمِ الكلام البتَّةَ.

(٣) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: قولُهُ: «لا لصفةٍ قامَتْ به» يُشْعِرُ أنَّه يجوزُ قيامُ الصفةِ بالصفةِ، وذلك محالٌ عند أهلِ هذا العلم.

(٤) قولُهُ: «بخلافِ العالم والجاهل. . . إلى قوله: وهي العلم» صحَّحه ابنُ الشاط.

(٥) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله في ذلك دعوى بغيرِ حُجَّة.

(٦) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: عاد إلى تعليل الذاتي، ثم كرَّ إلى عَدَمِ التعليل، وذلك كلُّه غيرُ صحيح.

القاعدةُ الثانية: التفضيلُ بالصفةِ الحقيقيةِ القائمةِ بالمُفَضَّلِ، وله مُثُلٌ:

أحدُها: تفضيلُ العالمِ على الجاهلِ بالعِلْمِ[1].

وثانيها: تفضيلُ الفاعلِ المُخْتار على الموجبِ بالذاتِ بسببِ الإرادة، والاختيارِ القائم به[2].

وثالثها: تفضيلُ القادرِ على العاجزِ بسببِ القُدْرة الوجوديةِ القائمةِ به، فهذا كلُّه تفضيلٌ بالصفاتِ القائمةِ بالمُفَضَّلِ لا لذاتهِ، وبه خالف القاعدةَ الأولى[3].

القاعدةُ الثالثة: التفضيلُ بطاعةِ الله تعالى، وله مُثُلٌ:

أحدُها: تفضيلُ المؤمنِ على الكافر.

وثانيها: تفضيلُ أهلِ الكتابِ على عَبَدةِ الأوثانِ، فأحلَّ الله عز وجلَّ طعامَهم، وأباحَ تزويجَنا نساءَهم دون عَبَدةِ الأوثان، فإنه جَعَلَ ما ذَكَّوْه كالميتةِ، وتصرُّفهم فيه بالذكاةِ كتصرُّفِ الحيوانِ البهيميِّ من السباعِ

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: أطلق القولَ في التفضيل بالعلمِ، وذلك غيرُ صحيح، فإنَّه ربما كان الجهلُ ببعضِ العلوم أفضلَ من ذلك العلم، وقد استعاذ النبيُّ ﷺ من علمٍ لا ينفع.
قلتُ: يشير ابن الشاط إلى قوله ﷺ: «اللهم إني أعوذ بك من علمٍ لا ينفع، وعمل لا يُرفَع، وقلبٍ لا يخشع، وقولٍ لا يُسْمَعُ» صحَّحه ابن حبان (٨٣) على شرط مسلم من حديثِ أنس بن مالك، وفيه تمامُ تخريجه.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله هنا مبنيٌّ على تصحيح الإيجاب الذاتيّ، وليس ذلك بصحيح عند أهل الحقِّ من المتكلمين.

(٣) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: أطلق القَوْلَ في القُدرة، وكان حقُّه أن يفصل القدرةَ القديمة من الحادثة.

والكواسرِ في الأنعام، لا أثرَ لذلك، وجعلَ نساءَهم كإناثِ الخيلِ والحميرِ محرَّماتِ الوَطءِ، كلُّ ذلك اهتضامٌ لهم لجَحْدِهم الرسائلَ والرُّسلَ، وأهلُ الكتابِ عظَّموا الرسلَ والرسائلَ من حيثُ الجملة، فقالوا بصحَّة نبوَّةِ موسى وعيسى وغيرِهما من الأنبياءِ صلواتُ الله وسلامُه عليهم أجمعين، وبصحَّةِ التوراة والإنجيلِ وغيرِهما من الكتب، فحصلَ لهم هذا النوعُ من التعظيمِ والتمييزِ بحِلِّ طعامِهم ونسائِهم، فجعل ذكاتَهم كذكاتِنا، ونساءَهم كنسائنا، ولم يُلْحِقْهم بالبهائم بِخلافِ المَجوسِ ونحوِهم لِما حصلَ لأهلِ الكتابِ من الطاعةِ من حيث الجملةُ، وإنْ كانَتْ لا تُفيدُ في الآخرةِ إلّا تخفيفَ العذاب، أما في تَرْكِ الخُلودِ فلا[1].

وثالثها: تفضيلُ الوليِّ على آحادِ المؤمنين المُقْتَصرين على أَصْلِ الدين بسببِ ما اختصَّ به الوليُّ من كَثْرةِ طاعتهِ لله تعالى، وبذلك سُمِّي وليّاً، أي: تَوَلَّى الله بطاعتهِ، وقيل: لأنّ الله تعالى تولّاه بلُطْفهِ، وكذلك أيضاً تفاضَلَ الأولياءُ فيما بينهم بكَثْرةِ الطاعةِ، فمن كان أكثَر تقرُّباً إلى الله تعالى، كانت رُتْبَتُه في الولايةِ أعظمَ[2].

ورابعُها: تفضيلُ الشهيدِ على غيرِه من حيثُ الجملة، لأنه أطاعَ/ الله تعالى ببَذْلِ نفسِه ومالهِ في نُصْرةِ دينه، وأعظِمْ بذلك من طاعةٍ[3]. ١٨٠/ب

وخامسُها: تفضيلُ العلماءِ على الشُّهداء كما جاء في الحديثِ: «ما جميعُ الأعمالِ في الجهادِ إلّا كنُقْطةٍ في بَحْرٍ، وما الجهادُ وجميعُ الأعمالِ

---

(١) انظر تفصيل هذه المسألة في «طريق الهجرتين» ٧٢٢ لابن القيم.

(٢) انظر «جامع العلوم والحكم» ٢/ ٣٣٦ لابن رجب الحنبلي حيث جوَّد الحديثَ عن درجات الولاية وضوابطها.

(٣) ويشهد لذلك قولهُ ﷺ: «مَثَلُ المجاهدِ في سبيلِ الله كمثلِ الصائمِ القائمِ الذي لا يَفْتُرُ من صيامٍ وصلاةٍ حتى يرجعَ» أخرجه البخاري (٢٧٨٧)، والنسائي ٦/ ١٨ وصحَّحه ابن حبان (٤٦٢١) من حديث أبي هريرة.

في طلبِ العلمِ إلا كنُقْطةٍ في بحر»[1]. وفي حديثٍ آخَرَ: «لَو وُزِنَ مِدادُ العلماءِ بدَمِ الشُّهداء لرجح»[2] بسببِ طاعةِ العلماءِ لله تعالى بضَبْطِ شرائعهِ، وتعظيمِ شعائرِه التي من جُمْلتِها الجهادُ، وهدايةُ الخلقِ إلى الحقِّ، وتوصيلُ معالمِ الأَديانِ إلى يومِ الدين، ولولا سَعْيُهم في ذلك مِنْ فَضْلِ الله تعالى لانقَطَعَ أمرُ الجهادِ وغيرِه، ولم يَبْقَ على وجهِ الأرض من يقول: الله، وكلُّ ذلك مِنْ نعمةِ الله تعالى عليهم.

القاعدةُ الرابعة: التفضيلُ بكَثْرةِ الثوابِ الواقعِ في العملِ المفضَّل، وله مُثُلٌ:

أحدُها: الإيمانُ أفضَلُ من جميعِ الأعمالِ بكَثْرةِ ثوابهِ، فإنَّ ثوابَه الخلودُ في الجِنان، والخلوصُ من النيرانِ وغضبِ الملكِ الدَّيان.

وثانيها: صلاةُ الجماعةِ أفضَلُ من صلاةِ الفَذِّ بسَبْعٍ وعشرين صلاةً.

وثالثها: الصلاةُ في أحدِ الحرمَيْن أفضَلُ من غيرِها بألفِ مرَّةٍ من المَثوبات.

ورابعُها: صلاةُ القَصْرِ أفضَلُ من صلاةِ الإتمام، وإنْ كانت أكثَرَ عَمَلاً[3].

القاعدةُ الخامسة: التفضيلُ بشرفِ الموصوف، وله مُثُلٌ.

الأول: الكلامُ النفسيُّ القديمُ أشرَفُ من سائرِ الكلامِ لوجوهٍ منها: شَرَفُ موصوفهِ على كلِّ موصوفٍ.

---

(١) لم أجده.

(٢) أخرجه بنحوه ابن عبد البَرّ في «جامع بيان العلم وفضله» ١/ ١٥٠ من حديث أبي الدرداء، وإسناده ضعيف لأجل إسماعيل بن أبي زياد منكر الحديث، وضعَّفه الحافظ العراقي في «تخريج أحاديث الإحياء» ١/ ١٦، وابن الجوزي في «العلل المتناهية» ١/ ٨٠.

(٣) علَّق ابنُ الشاط على القاعدة الثالثة بقوله: ما قاله فيها وفي القاعدة الرابعةِ صحيحٌ وعلى الإطلاق إلّا ما قاله في صلاةِ القَصْرِ، فإنَّ فضيلتَها مختصَّةٌ بالمذهب.

وثانيها: إرادةُ الله تعالى وقدرتُه وجميعُ الصفاتِ المنسوبةِ إلى الربِّ سُبحانه وتعالى أفضَلُ لوجوهٍ منها: شَرَفُ الموصوفِ.

وثالثُها: صفاتُ رسولِ الله ﷺ كشجاعتهِ وكَرَمِه، وجميعِ ما هو صِفةٌ لنفسهِ الكريمةِ له الشرفُ على جميعِ صفاتِنا من وجوهٍ أحدها: شرفُ الموصوف[1].

القاعدةُ السادسة: التفضيلُ بشرفِ الصُّدورِ، كشرفِ ألفاظِ القرآنِ على غيرِها من الألفاظِ لكون الربِّ سبحانه وتعالى هو المتولِّي لرَصْفهِ ونظامِه في نَفْسِ جبريلَ عليه السلام، وبهذا نُجيبُ عن قولِ القائل: إنَّ الله خالقٌ لجميعِ ألفاظِ الخلائق، والمريدُ لترتيبِ وَصْفِها، فمن قال: زيدٌ قائمٌ في الدار، فالله تعالى هو الخالقُ لأصواتهِ هذه، والمريدُ لترتيبِ هذه الكلماتِ على هذا الوصف، وتقديمُ «قائمٍ» على المجرور، وكونُ المجرورِ بـ«في» دون غيرِها من حروفِ الجرِّ، وإذا كان الله تعالى
١٨١/أ هو المتولِّي لرَصْفِ جميعِ كلامِ الناسِ/ في أنفُسِهم، وهو المتولِّي لرَصْفِ القرآنِ في نفسِ جبريلَ عليه السلام بإرادتهِ، وهذه الحروف والألفاظُ عندكم مخلوقةٌ مِثْلَ ألفاظِ الخالقِ لا فَرْقَ بينهما في ذلك، فلمَ لا تقولون: الجميعُ كلامُ الله؟ وما المَزِيَّةُ للفظِ القرآنِ على غيرِه؟

فنقولُ: الله تعالى هو المتولِّي لرَصْفِ القرآنِ في نَفْسِ جبريلَ عليه السلام على وَفْقِ إرادةِ الله تعالى دون إرادةِ جبريل، والمتولِّي لرَصْفِ كلامِ الخلائقِ في أنفُسِهم على وفق إرادتِهم تَبْعاً لإرادتهِ تعالى، فتفرُّدُه في

---

(١) علَّق ابن الشاط على القاعدة الخامسة بقوله: ما قاله من شرفِ الصفةِ بشرفِ موصوفِها صحيحٌ، وما قاله من أنَّ شرفَ الصفاتِ المذكوراتِ من وجوهٍ لم يذكُرْ من تلك الوجوهِ إلا شرفَ الموصوف، ومنها والله تعالى أعلم: قِدَمُها وبقاؤها، وذلك مختصٌّ بصفاتِ الله تعالى، وأما صفاتُ الرسولِ ﷺ فلمُصاحبتها النبوةِ، والله أعلم.

هذا الوصفِ بالإرادةِ هو الفرقُ، وامتاز القرآنُ الكريمُ بوجوهٍ أُخَرَ من الإعجازِ وغيرِه على جميعِ الكُتبِ المُنزلةِ التي هي كلامُ الله تعالى كالتوراة والإنجيل، ويقال: إنها مئةٌ وأربعةٌ وعشرون كتاباً، صُحُفاً وكُتُباً أُنْزِلت على آدمَ ومَنْ بَعْدَه من الأنبياءِ إلى مُحمَّدٍ صلواتُ الله عليهم أجمعين(١).

القاعدةُ السابعة: التفضيلُ بشرفِ المدلولِ وله أمْثِلة:

أحدُها: تفضيلُ الأَذكارِ الدالَّةِ على ذاتِ الله تعالى، وصفاتهِ العُلى، وأسمائهِ الحُسْنى(٢).

وثانيها: تفضيلُ آياتِ القرآنِ الكريمِ المتعلِّقةِ بالله على الآياتِ المتعلِّقةِ بأبي لهبٍ وفرعونَ ونحوِهما(٣).

---

(١) علَّق ابنُ الشاط على القاعدةِ السادسة بقوله: ما قاله مِن أنّ المَزِيَّة للفْظِ القرآنِ انفرادُ إرادةِ الله تعالى بوَضْعهِ دون إرادةِ جبريلَ دعوى لا أُراها تقومُ عليها حُجَّة، ولعلَّ جبريلَ أراد ذلك، فليس ما قاله في ذلك بصحيح، بل المزِيَّةُ التي امتازَ بها لفظُ القرآنِ على كلامِ الناس كونُه دالًّا على كلامِ الله تعالى وعبارةً عنه، وامتيازُه عن لفظِ التوراةِ والإنجيلِ وغيرِهما من الكتب المنزلةِ على الرسل بالإعجازِ وغيرِه من الأوصاف التي امتازَ بها كما قال والله تعالى أعلم، وما قاله في القاعدةِ السابعةِ والثامنةِ والتاسعةِ كلُّه صحيح. انتهى.

قلتُ: القرآن هو كلامُ الله تعالىٰ وليس عبارةً دالّةً علىٰ كلامهِ وهو الذي عليه أهل الحقِّ. وبَسْطُ ذلك في مظانِّه من كتب الاعتقاد.

(٢) انظر «القواعد الكبرى» ٢/ ٣٣٣ لابن عبد السلام حيث توسَّع في بحث هذه المسألة.

(٣) هٰذا فرعٌ علىٰ مسألةِ: هل في القرآنِ شيءٌ أفضَلُ من شيءٍ؟ قال الزركشيُّ في «البرهان في علوم القرآن» ١/ ٤٣٨: قد اختلف الناسُ في ذلك، فذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري، والقاضي أبو بكر، وأبو حاتم بن حبّان وغيرهم إلى أنه لا فَضْلَ لبعضٍ على بعضٍ، لأن الكُلَّ كلامُ الله، وكذلك أسماؤه تعالىٰ لا تفاضُلَ بينها، وكذلك كره مالكٌ أن تُعادَ سورةٌ أو تُرَدَّدَ دون غيرِها، واحتجُّوا بأنَّ الأفضل يُشعِرُ بنقص المفضول، وكلامُ الله حقيقةٌ واحدةٌ لا نَقْصَ فيه. =

وثالثها: الآياتُ الدالَّةُ على الوجوبِ والتحريمِ أفضَلُ من الآياتِ الدالَّة على الإباحةِ والكراهةِ والندبِ، لاشتمالِها على الحثِّ على أعلى رُتَبِ المصالحِ، والزَّجْرِ عن أعظمِ المفاسد(١).

القاعدةُ الثامنة: التفضيلُ بشرفِ الدلالةِ [لا بشرفِ المدلولِ كشرفِ الحروفِ الدالَّةِ على الأوصافِ الدالةِ](٢) على كلامِ الله تعالى، فإنَّ ذلك أوجبَ شرفَها على جميعِ الحروفِ لهذه الدلالة، وأمرَ الشرعُ بتعظيمِها، فلا تُمْسَكُ إلا على طهارةٍ، ويكفُرُ مَنْ أهانَها بالقاذورات(٣)، وله وقْعٌ عظيمٌ في الدين، فلا يجوزُ إخراجُها من بلادِ المسلمين إلى بلاد الكافرين خشيةَ أن تنالها أيديهم(٤).

= وقال قومٌ بالتفضيل لظواهر الأحاديث، ثم اختلفوا فقال بعضُهم، الفضلُ راجعٌ إلى عظمِ الأجرِ ومضاعفة الثواب بحسب انفعالات النفس وخَشْيتِها وتدبُّرها وتفكُّرها. . . وأنَّ ما تضمَّنه قوله تعالى: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ١٦٣] وآية الكرسي وآخرُ سورة الحشر وسورةُ الإخلاص من الدلالاتِ على وحدانيته وصفاته، ليس موجوداً مثلاً في ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ﴾ [المسد: ١] وما كان مِثْلها، فالتفضيلُ إنما هو بالمعاني العجيبة وكثرتها لا من حيث الصفة، وهذا هو الحقُّ، وممَّن قال بالتفضيل إسحاق بن راهَوَيْهِ وغيرهِ من العلماء.
وتوسَّط الشيخ عز الدين فقال: كلامُ الله في الله أفضَلُ من كلامِ الله في غيرِه. . واختاره القاضي أبو بكر بن العربي، لحديث أبي سعيد بن المعلّىٰ في «صحيح البخاري» «إني لأُعلّمك سورةً هي أعظمُ السُّوَر في القرآن، قال: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الفاتحة].

(١) انظر «القواعد الكبرى» ٢/ ٣٣٠ لابن عبد السلام.

(٢) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستُدْرِك من المطبوع.

(٣) انظر «الشفا» ٢/ ٢٩٢ للقاضي عياض حيث نصَّ على أنَّ الإجماعَ منعقدٌ على كُفْرِ من استخفَّ بالقرآنِ أو المصحف أو بشيءٍ منه.

(٤) يُشيرُ إلى نَهْيه ﷺ عن السفرِ بالقرآنِ إلى أرضِ العدو، أخرجه البخاري (٢٩٩٠) ومسلم (١٨٦٩). وهذا مُقَيَّدٌ بالعصرِ الأول حيث لم يكن مأموناً تحريفُه وتغييره، =

القاعدةُ التاسعة: التفضيلُ بشرفِ التعلُّقِ كتفضيلِ العلمِ على الحياةِ، فإنَّ الحياةَ لا تتعلَّقُ بشيءٍ، بل لها موصوفٌ فقط، والعلمُ له موصوفٌ ومُتَعلَّقٌ، فله مَزِيَّةُ شرفٍ بذلك، وكذلك الإرادةُ متعلِّقة بالممكناتِ، والقدرةُ بالمُحْدَثاتِ من الموجودات، والسمعُ بالأصواتِ، والكلامُ النفسيّ، والبصرُ بجميعِ الموجوداتِ، الواجباتِ والمُمْكنات، وليس في صفاتِ الله تعالى السبعةِ صفةٌ غيرُ متعلِّقة إلا الحياة[1].

١٨١/ب **القاعدةُ العاشرة**/: التفضيلُ بشرفِ المُتعَلِّق كتفضيلِ العلمِ المتعلِّقِ بذاتِ الله تعالى أو صفاتهِ على غيرِه من العلوم، وكتفضيلِ الفقهِ على الطبِّ لتعلُّقه برسائلِ الله تعالى وأحكامِه[2]، وهذا القسمُ عينُ المَدْلول، فكلُّ مدلولٍ مُتَعلِّقٌ، وليس كلُّ مُتَعلِّقٍ مدلولاً، لأنَّ الدِّلالةَ والمدلولَ من بابِ الألفاظ، والحقائقُ الدالَّةُ كالصنعةِ على الصانع، فإنها تدلُّ عليه، وأما العلمُ ونحوُه، فلا يقالُ له دالٌّ، بل هو مدلولٌ في نَفْسهِ، وليس بدليلٍ على غيرِه، بل له متعلَّقٌ خاص، وهو معلومُه، وكذلك الإرادةُ المتعلِّقَةُ بالخُيورِ أفضَلُ من الإرادةِ المتعلِّقةِ بالشرور، والنيةُ في الصلاةِ

= أما الآن وقبل هذا الزمان بكثيرٍ فقد أُمِنت هذه الفتنة، وزالت العِلَّةُ، فارتفع النهيُ، وهو مذهبُ أبي حنيفة الذي كان يرى أنَّ الجيش العظيم لا يُخشى معه على ضياعِ القرآنِ وتحريفهِ، وانظر «إكمال المعلم» ٦/ ٢٨٢ للقاضي عياض، و«الآداب الشرعية» ٢/ ٢٧٦ لابن مفلح الحنبلي.

(١) هذا تحكُّمٌ مردود، وقد قال العلاّمة عبد الرحمٰن بن ناصر السعدي في «تيسير الكريم الرحمٰن» ١/ ٣٩: اعلم أنّ من القواعدِ المتفقِ عليها بين سَلفِ الأمة وأئمتها، الإيمانَ بأسماء الله وصفاته، وأحكام الصفات، فيؤمنون مثلاً بأنه رحمٰن رحيم، ذو الرحمة التي اتَّصف بها، المتعلِّقة بالمرحوم، فالنِّعمُ كلُّها من آثارِ رحمته، وهكذا في سائرِ الأسماء، يقال في العليم: إنَّهُ عليم ذو علمٍ يعلمُ به كلَّ شيء، قديرٌ ذو قدرةٍ يقدرُ على كلِّ شيء.

(٢) للإمام الحافظ ابن حزم رسالةٌ نافعةٌ في مراتبِ العلوم وشرفها بحسب متعلَّقها، انظر «رسائل ابن حزم» ٤/ ٦١. =

أفضَلُ من النيةِ في الطهارة، لأنها متعلِّقةٌ بالمقاصدِ، والثانيةُ متعلقةٌ بالوسائل، والمقاصدُ أفضَلُ من الوسائلِ، والمتعلِّقُ بالأَفْضَلِ أفضَل[1].

القاعدةُ الحاديةَ عَشْرةَ: التفضيلُ بكثرةِ التعلُّق كتفضيلِ عِلْمِ الله على قُدْرته وإرادتهِ وسَمْعهِ وبَصَرِه لكونهِ متعلِّقاً بجميعِ الواجبات والمُمْكنات والمستحيلاتِ، واختصاصُ الإرادةِ بالمُمْكناتِ، وجودِها أو عَدَمِها، واختصاصُ القُدْرةِ بوجودِ المُمْكناتِ خاصّةً، واختصاصُ السَّمْعِ ببعضِ الموجوداتِ وهي الأصواتُ والكلامُ النفسيُّ، واختصاصُ البَصَرِ ببعضِ الموجوداتِ الممكنات، والواجباتِ دون المستحيلات، والمعدوماتِ المُمْكنات، وأما الكلامُ النفسيُّ، فالخبرُ فيه مسبوقٌ للعلمِ في التعلُّق، وكلُّ معلوم لله تعالى، فهو مُخْبَرٌ عنه، ويختصُّ الكلامُ بأنّ له تَعَلُّقَ الاقتضاء والإباحةِ وغيرِها، فهو أكثرُ تعلُّقاً من العلم، فيكون له الشرفُ على العلمِ من هذا الوجه، وكتفضيلِ البصرِ على السمعِ لاختصاصِ السمعِ بالكلام، والبصرُ يعمُّ جميعَ الموجوداتِ كانت كلاماً أو غيره.

---

(١) علَّق ابنُ الشاط على القاعدةِ العاشرة بقوله: ما قاله في هذه القاعدة مِن أنّ كلَّ مدلولٍ مُتعلِّقٌ ليس بصحيحٍ، فإنّ المدلولَ غيرُ المتعلِّقِ في الاصطلاح المعهود إلا أنْ يرِيدَ: أنَّ كُلَّ مدلولٍ يصحُّ أنْ يكونَ مُتعلِّقاً بوجهٍ ما، فذلك صحيح، إلّا أنه مخالفٌ للاصطلاح، وما قاله من أنّ الإرادةَ المتعلِّقةَ بالخيُورِ أفضَلُ من الإرادةِ المتعلِّقةِ بالشرور، إنْ أرادَ بذلك إرادتَنا فصحيحٌ، وإنْ أرادَ الإرادةَ مُطلقاً فليس ذلك بصحيحٍ، فإنَّ إرادةَ الله تعالى لا يصحُّ تنوُّعُها إلى نوعين لاتّحادها، ولا يصحُّ ذلك الإطلاقُ عليها باعتبارَيْن، لأنه لم يرِدْ في ذلك من الشرعِ ما يقتضيه، وما قاله في نيةِ الصلاةِ والطهارةِ وما بنى ذلك عليه من أنّ المقاصدَ أفضَلُ من الوسائل، إنْ أرادَ بالأفضليةِ زيادةً في الأجورِ فذلك دعوى لم يأتِ عليها بحُجَّة، وإنْ أراد بالأفضليةِ كَوْنَ المقاصدِ مفضَّلةً بكونِها مقاصدَ، فذلك صحيحٌ، وما قاله في القاعدة الحادية عشرة والثانية عَشْرةَ صحيحٌ، وكذلك ما قاله في الثالثة عشرةَ إلا حَصْرَه لوجوهِ التفضيلِ في عشرين قاعدةً فإني لا أعرفُ الآن دليلَ صحَّةِ ذلك الحَصْر.

القاعدةُ الثانية عَشْرةَ: التفضيلُ بالمجاورةِ كتفضيلِ جلْدِ المُصْحفِ على سائرِ الجلود، فلا يَمَسُّه مُحْدِثٌ، ولا يجوزُ أنْ يُلابَسَ بقاذورةٍ ولا بما يوجبُ الإهانةَ، وليس فيه شيءٌ مكتوب، بل لمجاورتهِ الورقَ المكتوبَ فيه القرآنُ الكريم.

القاعدةُ الثالثة عشرةَ: التفضيلُ بالحُلولِ كتفضيلِ قبرِه ﷺ على جميعِ بقاعِ الأرضِ، حكى القاضي عياضٌ رحمه الله في ذلك الإجماعَ في كتاب «الشَفاء»[1]، ولمَّا خَفِيَ هذا المعنى على بعضِ الفُضَلاء، أنكرَ الإجماعَ في ذلك، وقال: التفضيلُ إنَّما هو/ بكَثْرةِ الثوابِ على الأعمالِ، والعملُ ١٨٢/ب على قَبْرِ رسولِ الله ﷺ مُحرَّمٌ فيه عقابٌ شديدٌ فَضْلاً عن أنْ يكون فيه أفضلُ المَثوبات[2]، فإذا تعذَّرَ الثوابُ هنالك على عملِ العاملِ مع أنَّ التفضيلَ إنَّما يكون باعتبارِه، كيف يُحْكى الإجماعُ في أنَّ تلك البُقْعةَ أفضَل البقاع أَوَ ما عَلِمَ أنّ أسبابَ التفضيلِ أَعمُّ من الثوابِ، وأَنَّها مُنْتَهيةٌ إلى عشرين قاعدةً أنا ذاكرُها إنْ شاء الله تعالى، فالإجماعُ مُنْعقدٌ على التفضيلِ بهذا الوجه لا بكَثْرةِ الثواب على الأعمال، ويلزَمُه أن لا يكونَ جِلْدُ المُصْحف، بل ولا المصحفُ نَفْسُه أفضَلَ من غيرِه لتعذُّر العَملِ فيه، وهو خلافُ المعلومِ من الدينِ بالضرورةِ، بل هذا معنى ما حكاه القاضي عياضٌ رحمه الله فتأمَّلْه.

القاعدةُ الرابعةَ عَشْرةَ: التفضيلُ بسببِ الإضافةِ كقَوْله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ حِزْبُ ٱللَّهِ﴾ [المجادلة: ٢٢]، أضافهم إليه تعالى ليُشرِّفَهم بالإضافةِ

---

(١) عبارة القاضي عياض: ولا خلافَ أنَّ موضعَ قبرهِ أفْضَلُ بقاع الأرض. انظر «الشفاء» ٢/ ٩٦ وانظر «اقتضاء الصراط المستقيم»: ٣٥٧ حيث نصَّ شيخ الإسلام ابنُ تيمية على أنَّ قَبْرَ النبيِّ ﷺ أفضَلُ قبرٍ على وجهِ الأرض. فقيَّده بالقبرِ كما ترى.

(٢) انظر بسط هذه المسألة في «الصارم المنكي في الردِّ على السبكي»: ٣٠٤ فما بعدها للإمام ابن عبد الهادي الحنبلي.

إليه كما أضافَ العُصاةَ إلى الشيطان ليُهينَهم بالإضافةِ إليه ويُحَقِّرَهم في قولهِ تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ حِزْبُ ٱلشَّيْطَٰنِ﴾ [المجادلة: ١٩].

ومنه قولهُ تعالى: ﴿وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّآئِفِينَ﴾ [الحج: ٢٦] الآية، أضافَ البيتَ إليه تعالى ليُشَرِّفَه بالإضافةِ إليه، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ ٱلْفُرْقَانِ﴾ [الأنفال: ٤١]، ومنه قولهُ ﷺ حكايةً عن الله تعالى: «كُلُّ عملِ ابنِ آدمَ له إلّا الصومُ فإنَّه لي وأنا أَجزي به»[(١)] شَرَّفَ الصومَ بإضافتهِ إليه، واختُلِفَ في سببِ هذا التشريف الموجبِ لهذه الإضافة، وقد تقدَّمَ بَسْطُه ونَقْلُ المذاهبِ فيه، فهذا كلُّه تفضيلٌ بالإضافةِ اللفظية[(٢)].

القاعدةُ الخامسةَ عَشرةً: التفضيلُ بالأنسابِ والأَسبابِ كتفضيلِ ذُرِّيَّتهِ عليه الصلاة والسلام على جميعِ الذراري بسببِ نسبِهم المتَّصلِ برسولِ

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) علَّق ابن الشاط على القاعدة الرابعةَ عشرةَ بقوله: قولُه: «فهذا كلُّه تفضيلٌ بالإضافةِ اللفظية» إنْ أرادَ أنه ليس تشريفَ ما ذكَر في هذه القاعدةِ أو إهانتَه إلا بمُجرَّدِ الإضافةِ اللفظية، فذلك غيرُ صحيحٍ، وكيف يصحُّ ذلك، ولم يُضِفْ حزبَه تعالى إليه إلّا لطاعتِهم ولم يُضِفْ حزبَ الشيطانِ إليه إلا لمعصيتِهم؟ وكذلك قولهُ تعالى: ﴿وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّآئِفِينَ﴾ ليست إضافةُ البيت إليه تعالى إلا لكونهِ جعله محلّاً لما قُرِنَ به من الطاعاتِ في الصلاةِ والحج، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا﴾ ليست إضافةُ العبدِ إليه تعالى إلا أنه جعله صَفْوَةَ رُسُلهِ وخاتَمَهم وكذلك قولهُ تعالى في الصومِ، ليست الإضافةُ إلا لأنه خَصَّه بجزاءٍ لم يُطْلِعْنا على قَدْرِه، أَو ما أشبه ذلك والله تعالى أعلم.

وإن أراد أنَّ الإضافةَ نَفْسَها هي التشريفُ وإن كانت تلك الأمورُ أسباباً لها فما قاله صحيح والله تعالى أعلم. وما قاله في القاعدةِ الخامسةَ عشرةَ صحيحٌ، وكذلك ما قاله في السادسة عشرة إلا ما حكاه عن شيخهِ عزِّ الدين من ملاحظتهِ في النبوةِ جهةً أُخرى نُفَضِّلها به على الرسالةِ، فإنه إنَّما كان يصحُّ ما قاله لو لم يكن الرسولُ نبياً، وأما وكُلُّ رسولٍ نبيٌّ فلا يصحُّ ذلك، إذ لا اختصاصَ للنبيِّ على الرسول بمَزيَّةٍ يقَعُ بها التفضيل، والله أعلم. وما قاله في القاعدة السابعةَ عشرةَ صحيح.

الله ﷺ[1]، وكتفضيلِ نسائهِ ﷺ على جميعِ النساءِ كما قال تعالى: ﴿ يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ ﴾ [الأحزاب: ٣٢]، وذلك بالنسبةِ إليه ﷺ والاختصاصِ به وإنْ كُنَّ في هذه النسبةِ متفاوتاتٍ.

القاعدةُ السادسةَ عشرةَ: التفضيلُ بالثمرةِ والجَدْوى، كتفضيلِ العالِمِ على العابدِ، لأنّ العالِمَ يُثْمِرُ صلاحَ الخَلْقِ وهدايتَهم إلى الحقِّ بالتعليمِ والإرشادِ، والعبادةُ قاصرةٌ على محلِّها[2].

واجتمع يوماً عالِمان عظيمان، أحدُهما يعلمُ المعقولاتِ والهندسياتِ، والآخَرُ عالم بالسَّمعياتِ والشَّرْعِيات، فقال الأَول للثاني: الهندسةُ أفضَلُ من الفقهِ،/ لأنها قطعيةٌ، والفقهُ مظنونٌ، والقَطْعُ أفضَلُ من الظنِّ، فقال ١٨٢/ب
له الآخَرُ: صدَقْتَ من هذا الوجه، هي أفضَلُ غَيْرَ أنَّ الفقه أفضَلُ منها، لأنه يُثْمِرُ سعادةَ الآخرة، ونعيمَ الجِنان، ورضوانَ الرَّحمٰن، والهندسةُ لا تُفيدُ ذلك، فوافقه الآخَرُ على ذلك، وكان مُتناصِفَيْن رضي الله عنهما.

ومن ثمراتِ العِلْم: موضوعاتُه، فينتفعُ الأبناءُ بعد الآباء، والأخلافُ بعدَ الأسلاف، والعبادةُ تنقطعُ من حينِها، وثمراتُ العلمِ وهدايتُه تبقى إلى يومِ الدين، وجاءَ من هذا الوجهِ تفضيلُ الرسالةِ على النبوةِ، فإنَّ الرسالةَ مُثْمِرةٌ الهدايةَ للأمَّة المُرْسَلِ إليها، والنبوَّةُ قاصِرةٌ على النبيِّ ﷺ، فنِسْبَتُها إلى النبوةِ كنِسْبَةِ العالِم للعابدِ، وكان الشيخُ عزُّ الدِّين بنُ عبد السلام

---

(١) ويشهد لذلك قولهُ ﷺ: «ينقطعُ يومَ القيامة كلُّ سببٍ ونَسَبٍ، إلا سببي ونسبي» أخرجه الطبراني في «الأوسط» (٥٦٠٦) من حديث جابر بن عبد الله عن عمر بن الخطاب، وذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» ٩/ ١٧٣ وقال: رواه الطبراني في «الأوسط» و«الكبير» باختصارٍ، ورجالُهما رجالُ الصحيح غير الحسن بن سهل، وهو ثقة.

(٢) انظر «مفتاح دار السعادة» ١/ ١٣٠ حيث تكلَّم ابنُ القَيِّم عن هذه المسألة.

رحِمَه الله يلاحظُ في النبوة جهةً أُخرى يُفضِّلُها بها على الرسالة، فكان يقول[1]: النبوةُ عبارةٌ عن خطابِ الله تعالى نبيَّه بإنشاءِ حُكْمٍ يتعلَّقُ به، كقولهِ تعالى لنبيِّه محمد ﷺ: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ﴾ [العلق: ١] فهذا وجوبٌ متعلِّقٌ برسولِ الله ﷺ، والرسالةُ خطابٌ يتعلَّق بالأُمَّة، والرسولُ عليه السلامُ أفضَلُ من الأُمة، فالخطابُ المتعلِّقُ به، يكونُ أَفْضَلَ من جهةِ شرفِ المتعلَّق، فإن النبوَّة هو متعلَّقُها، والرسالةُ مُتعلَّقُها الأُمةُ، وإنما حَظُّه منها التبليغُ، فهذان وَجْهان متعارضان كما يقال في عِلْمِ الله تعالى: إنَّه أفضل من الحياةِ لأجل التعلُّقِ الذي له، والحياةُ لا مُتعَلَّقَ لها، ويلاحَظُ في الحياةِ جهةٌ أُخرى هي بها أفضَلُ، لأنها شرطٌ للعلم، والعلمُ متوقِّفٌ عليها، وهي ليست متوقِّفةً على العلمِ في ذاتها، والعلمُ ليس شَرْطاً فيها، فهي أفضَلُ من هذا الوجه، ولا مانعَ من أنْ يكونَ للحقيقةِ الواحدةِ شَرَفٌ من وَجْهٍ دون وجه.

القاعدةُ السابعةَ عَشْرةَ: التفضيلُ بأكْثريَّةِ الثمرةِ بأنْ تكونَ الحقيقتان كُلُّ واحدةٍ منهما لها ثمرة، وهي مُثْمِرةٌ، غَيْرَ أنّ إحدى الحقيقتين ثمرتُها أعظمُ، وجَدْواها أكثرُ، فتكونُ أَفْضَلَ، وله أمثلةٌ:

أحدُها: الفقهُ والهَنْدَسةُ كلاهما مُثْمِرٌ أحكاماً شرعيةً، لأنّ الهندسةَ يُسْتعانُ بها في الحسابِ والمِساحات، والحسابُ يدخُلُ في المواريثِ وغيرِها، والمساحاتُ تدخُلُ في الإجاراتِ ونحوِها.

١٨٣/أ ومن نوادرِ المسائلِ الفقهية التي دخل فيها الحسابُ/، المسألةُ المَحْكِيَّةُ عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وذلك أنّ رجلَيْن كان مع أحدِهما خَمْسةُ أرغِفَةٍ، ومع الآخَر ثلاثةٌ، فجلسا يأكلان، فجلس معهما

---

(١) انظر كلامه في «القواعد الكبرى» ٢/ ٣٨٦.

ثالثٌ يأكلُ معهما، ثم بعد الفراغِ من الأكلِ دفع لهما الذي أكل معهما ثمانيةَ دراهمَ، وقال: أقسما هذه الدراهمَ على قَدْرِ ما أَكَلْتُه لكما، فقال صاحب الثلاثة: إنه أكلَ نِصْفَ أَكْلِهِ من أَرْغفتي، ونصفَ أَكْلِهِ من أرغفتِك، فأَعطِني النصفَ أربعةَ دراهم، فقال له الآخَر: لا أُعطيكَ إلّا ثلاثةَ دراهمَ، لأنَّ لي خَمْسَةَ أَرغِفَةٍ، فآخُذُ خَمْسةَ دراهمَ، ولك ثلاثةُ أرْغفَةٍ تأخذ ثلاثةَ دراهم، فحلف صاحبُ الثلاثةِ لا يأخذُ إلّا ما حكَمَ به الشرع، فترافعا إلى علي رضي الله عنه، فحكم لصاحبِ الثلاثة بدِرْهمٍ واحدٍ، ولصاحبِ الخَمْسةِ بسبعةِ دراهم، فشكا من ذلك صاحبُ الثلاثة، فقال له عليٌّ رضي الله عنه: الأَرْغفَةُ ثمانيةٌ، وأنتم ثلاثةٌ، أكل كُلُّ واحدٍ منكم ثلاثةَ أرغفةٍ إلا ثُلُثاً، بقي لك ثلثٌ من أرغفَتِك، أكَلَه صاحبُ الدراهم، وأكلَ صاحبُك من أرغفتِه ثلاثةً إلا ثُلُثاً وهي خَمْسَةٌ، يبقى له رغيفان وثُلُثٌ، وذلك سَبْعةُ أثلاثٍ أكلَها صاحبُ الدراهم، فأكلَ لك ثُلُثاً وله سَبْعةُ أثلاث، فيكون لك دِرْهَمٌ، وله سَبْعةُ دراهم[1]. فهذه مسألةٌ فِقْهيةٌ يَحتاجُ إليها الفقيهُ المُفْتي، والقاضي المُلْزِم وهي لا تُعْلَمُ إلا بدقيقِ الحسابِ كما ترى.

ومن مسائلِ المِساحةِ الغريبةِ المتعلِّقةِ بالفقه: رجلٌ استأجرَ رجُلاً يحفِرُ له بئراً عشرةً في عشرة طُولاً وعَرضاً وعُمْقاً، جميعُ ذلك عَشَرةٌ من كُلِّ وجهٍ، فحفَرَ له بِئراً خَمْسةً في خمسة، فاختُلِفَ فيما يستحقُّه من الأجرة، فقال ضُعفاءُ الفقهاء: يستحقُّ النصفَ لأنه عملَ النصفَ، وقال المحقِّقون: يستحقُّ الثُّمنَ، لأنه عَمِل الثُّمُنَ؛ وبيانُه أنه استأجَره على عشرةٍ في عشرةٍ، وذلك ألفُ ذراع بسببِ أنّ الذراعَ الأولَ من العشرةِ لو عُمِل وبُسِطَ على الأرض ومُسِحَ كان حَصيراً طولُه عَشرةٌ، وعرْضُه عَشرة، ومِساحة عَشرةٍ في عشرةٍ بمئة، فالذراعُ الأولُ تحصُلُ مساحتُه مئةً، وهي

---

(١) انظر الخبر في «الاستيعاب» ٣/ ١١٠٥ لابن عبد البر في ترجمة علي بن أبي طالب.

عشرةُ أذْرُعٍ في عشرة، ومئةٌ في عشرةٍ بألف، وعملَ خمسةً في خمسة، فالذراعُ الأولُ لو بُسِطَ على الأرض تُراباً على وَجْهه لكان خمسةً في خمسةٍ، وخمسةٌ في خمسةٍ بخَمْسةٍ وعشرين، فالذراعُ مساحتُه خَمْسةٌ وعِشْرون، وهي خَمْسةُ أذْرُعٍ، وخَمْسةٌ وعشرون في خمسةٍ بمئة وخمسةٍ
١٨٣/ب وعشرين، ونسبةُ مئةٍ وخمسةٍ وعشرين/ إلى الألفِ نسبةُ الثُّمُن، فيستحقُّ الثُّمنَ من الأُجرة لأنه إنما عَمِل ثُمنَ ما استُؤجرَ عليه.

وهذه الدقائقُ من هذه المسائلِ إنَّما تحصُلُ من الهندسة، فإنَّ عِلْمَ الهندسةِ يشمَلُ الحسابَ والمِساحةَ وغيرَهما، وهذه المسائلُ، وإنْ كانت كثيرةً، غَيْرَ أنها بالنسبةِ إلى مسائلِ الفقهِ قليلةٌ، فثمَرةُ الفقهِ أعظمُ من ثمرةِ الهندسة، فيكونُ أفضَلَ منها.

وثانيها: عِلمُ النحوِ وعلمُ المَنْطق، كلاهما له ثمرةٌ جليلةٌ، غَيْرَ أنَّ ثمرةَ النَّحْوِ أعظَمُ بسببِ أنه يُستعانُ به على كتابِ الله تعالى، وسُنَّةِ رسولِ الله ﷺ. وكلامِ العربِ في نُطْقِ اللسان وكتابةِ اليد، فإنَّ اللَّحْنَ يقَعُ في الكتابةِ وفي اللفظِ، ويُستعانُ به في الفقهِ وفي أُصولِ الفقه، وغيرِ ذلك مما عُلِمَ في مواضعه، وأما المنطقُ، فإنَّما يُحتاجُ إليه في ضبطِ المعاني المتعلقةِ بالبراهين والحدودِ خاصة، وقد يكفي فيها الطبعُ السليمُ، والعقلُ المستقيم[(١)]، ولا يهتدي العقلُ بمُجرَّدهِ لتقويمِ اللسان وسلامتهِ من اللَّحْن، فإنَّها أُمورٌ سَمْعية، ولا مجالَ للعقلِ فيها على سبيلِ الاستقلال، فلا بُدَّ من النحوِ بالضرورةِ فيها، والمنطقُ يُسْتغنى عنه

---

(١) ومن هنا شدَّد العلماءُ النكير على الإمام الغزالي الذي اطّرح الثقة بعلومِ مَنْ لا يُحسنُ المنطقَ وعلوم البرهان كما في «المستصفى» ١/ ١٠، وكان من أشدِّهم إنكاراً في ذلك الإمام أبو عمرو بن الصلاح، انظر «فتاوى ابن الصلاح»: ٧٠-٧٢.

بصفاءِ العقل، فصارت الحاجةُ للنَّحْوِ أعظم، وثمرتُه أكثَرَ، فيكونُ أفْضَل[1].

ثالثُها: عِلمُ النحوِ مع علمِ أُصولِ الفقهِ، كلاهما مثمرٌ، غَيْرَ أنَّ أُصولَ الفقهِ يُثمرُ الأحكامَ الشرعيةَ، فإنها منه تؤخذُ، فالشريعةُ من أولِها إلى آخرِها مبنيةٌ على أُصول الفقه، والنحوُ إنما أثَرُه في تصحيحِ الألفاظ وبعضِ المعاني، والألفاظُ إنما هي وسائلُ، والأحكامُ الشرعيةُ مقاصدُ بالنسبةِ إلى الألفاظ، والمقاصدُ أفضَلُ من الوسائل.

القاعدةُ الثامنةَ عشرةَ: التفضيلُ بالتأثيرِ وله أمثلة:

أحدها: تفضيلُ قُدْرةِ الله تعالى على العلمِ والكلام، فإنَّها مُؤَثِّرةٌ في تحصيلِ وجودِ المُمكنات، والعِلمُ والخَبرُ تابعان ليسا بمؤثِّرين، وكذلك السمعُ والبَصَرُ من قَبيلِ العِلم، وما له التأثيرُ أفضَلُ ممَّا لا تأثيرَ له.

وثانيها: تفضيلُ الإرادةِ على الحياة، فإنَّها مُؤَثِّرةٌ للتخصيصِ في المُمكنات بزمانِها، وصفاتِها الجائزةِ عليها، والحياةُ لا تؤثِّر إيجاداً ولا تَخْصيصاً، وليس في صفاتِ الله السبعةِ مؤثِّر إلا القُدْرةُ والإرادةُ فقط.

وثالثُها: تفضيلُ صاحبِ الشَّرْعِ الحياءَ على/ ضِدَّه، وهو القِحَةُ، ١٨٤/أ
فقال: «الحياءُ خَيْرٌ كُلُّه»[2] «الحياءَ لا يأتي إلّا بخير»[3]، «الحياءُ من

---

(١) للاطلاع على مآخذِ العلماءِ في تفضيل النحوِ على المنطق، انظر «الإمتاع والمؤانسة» ١/ ١٠٤ لأبي حيَّان التوحيدي، حيث نقل المناظرة الشهيرة بين أبي سعيد السيرافي وأبي بشرمتَّى بن يونس القُنّائي، وكيف أن السَيرافي قد استطال على خَصْمهِ بالحجَّةِ البالغةِ من كلِّ وَجْه.

(٢) أخرجه البزار (٢٤٥٨ ـ كشف الأستار) من حديث أنس بن مالك، وقال الهيثمي في «مجمع الزوائد» ٨/ ٢٦: رجالهُ رجال الصحيح غيرَ محمّد بن عمر المقدّمي، وهو ثقة.

(٣) أخرجه البخاري (٦١١٧) ومسلم (٣٧) من حديث عمران بن حُصَيْن.

الإيمان»[١] بسببِ أنّ الحياءَ يُؤثِّرُ الحثَّ على الخيرات، والزجرَ عن المُنكَرات[٢]، والقِحَةُ لا ينزجرُ صاحبُها عن مكروهٍ، ولا تحثُّه على معروف، وكذلك فضَّلَ صاحبُ الشريعةِ الشجاعةَ على الجُبنِ بسببِ أنَّ الشجاعةَ تحثُّ على دَرْءِ الأعداءِ، ونَصْرِ الجار، ودَفْعِ العارِ، والجُبنُ لا يأتي معه شيءٌ من ذلك [وكذلك فَضَّلَ صاحبُ الشريعةِ السَّخاءَ على البُخلِ لكونهِ من مكارمِ الأخلاق، وجَلب القلوبِ كما وردَ «الكريمُ حبيبُ الله»[٣] لأنَّ السخاءَ يُؤثِّرُ الحَنانةَ[٤] والشفقةَ على المساكين، والبخلُ ليس فيه شيءٌ من ذلك، لأنه من طباع اللئام][٥].

القاعدة التاسعةَ عشرةَ: التفضيلُ بجَوْدةِ البِنْيةِ والتركيبِ، وله أمثلة:

أحدُها: تفضيلُ الملائكةِ الكرام صلواتُ الله عليهم على الجانِّ بسببِ جَوْدَة أبنيتِهم، وحُسنِ تركيبِهم، فإنَّهم خُلِقوا من نورٍ، ويسيرُ جبريلُ عليه السلام من العَرْشِ إلى الفَرْشِ سَبعةَ آلافِ سنةٍ في لحظةٍ واحدة، ويحملُ مدائنَ لوطِ الخمسةَ من تحتِ الأرضِ على جناحهِ لا يضطربُ منها شيء، بل يقتلعُها من تحتِها على هذا الوجه، ويصعدُ بها إلى الجوِّ، ثم يقلبُها[٦]،

---

(١) أخرجه الترمذي (٢٠٠٩)، والحاكم في «المستدرك» ١/ ٥٢ وغيرهما من حديث أبي هريرة وصحَّحه ابن حبان (٦٠٨) وفيه تمامُ تخريجه. وانظر «صحيح البخاري» (٢٤).

(٢) في الأصل: الممكنات.

(٣) ذكره القاري في «الأسرار المرفوعة» (٦٦٩) وقال: لا أَصْلَ له.

(٤) كذا في الأصل، وصوابُه الحنان بالتذكير.

(٥) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستدرك من المطبوع، وقد علَّق ابن الشاط على القاعدة الثامنة عشرة بقوله: فيما قاله في هذه القاعدة نظر.

(٦) انظر «تفسير ابن كثير» ٤/ ٣٤١ في تفسير قوله تعالى في شأن قومِ لوط ﴿فَلَمَّا جَآءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَٰلِيَهَا سَافِلَهَا﴾ [هود: ٨٢] حيث ذكر غير واحدةٍ من الروايات =

وهذا عظيمٌ، والمَلَكُ الواحدُ من الملائكةِ يقهَرُ الجمعَ العظيمَ من الجانِّ، ولذلك سأل سليمانُ عليه السلام ربَّه تعالى أنْ يولِّيَ على الجانِّ الملائكةَ، ففعل له ذلك فهم الزاجرونَ لهم اليوم عند العزائمِ[1] وغيرِها التي يتعاطاها أهلَ هذا العلم، فيُقْسمون على الملائكةِ بتلك الأقسامِ التي تُعظِّمُها الملائكةُ، فتَفْعلُ في الجانِّ ما يريدُه المُقْسِمُ عليهم بتلك الأسماءِ العظيمة، وكانوا قبلَ زمنِ سُليمانَ عليه السلام يُخالطون الناسَ في الأسواق، ويَعْبَثون بهم عَبَثاً شديداً، فلما رتَّب سليمانُ هذا الترتيبَ، وسأله مِنْ رَبِّه، انحازوا إلى الفَلَواتِ والخرابِ من الأرض، فقَلَّتْ أذِيَّتُهم والملائكةُ تُراعيهم في ذلك، فمن عَبِثَ منهم وعَثا[2] رَدُّوه، أو قتلوه كما يَفْعَلُ ولاةُ بني آدمَ مع سُفهائهم، وما سببُ اقتدارِ الملائكةِ على الجانِّ إلا فَضْلُ أبينتهم، ووُفورُ قُوَّتهم، فهم مُفَضَّلون على الجانِّ من هذا الوجهِ مُضافاً لبقيةِ الوجوه، وهذه النكتةُ يُنْتَفَعُ بها كثيراً في النصوصِ الدالَّةِ على تفضيلِ الملائكةِ على البشر، فإنَّ الصحيحَ أنّ البشرَ أفضَلُ على تفصيلٍ يُذْكَرُ في مَوْضِعه، فإذا قُصِدَ الجوابُ عن تلك النصوصِ حُمِلَ ذلك التفضيلُ والثناءُ على الأبنيةِ وجَوْدَةِ التركيب إذا كان النصُّ يحتملُ ذلك، فيندفعُ أكثرُ الأسئلةِ والنُّقوضِ عن المُسْتَدِلِّ على أفضليةِ الأنبياءِ عليهم

= المنقطعة في شأن رفع جبريل عليه السلام لمدائن قوم لوطٍ على جناحهِ، وعلى هذا المعنى دار كلام ابن عطية في «المحرَّر الوجيز» ٣/ ١٩٧، والقولُ الحقيقُ بالتَّقْدِمةِ ما ذهب إليه العلاّمة محمد الطاهر بن عاشور في «التحرير والتنوير» ١٢/ ١٣٤ حيث نصَّ على أنَّ المعنى أنَّ القريةَ انقلبت عليهم انقلابَ خَسْفٍ حتى صار عالي البيوت سافلاً، أي: وسافلُها عالياً، وذلك من انقلابِ الأرضِ بهم، وإنَّما اقتصر على ذِكْرِ جَعْلِ العالي سافلاً، لأنه أدْخَلُ في الإهانة.

(١) وهي الرُّقىٰ، وفاعلُها: مُعَزِّمٌ كمحدِّث. انظر «القاموس المحيط»: ١٤٦٨.

(٢) أي: أفْسَدَ.

١٨٤/ب السلامُ، ولا نزاعَ أنّ الملائكةَ أفضَلُ في أَبنيتِهم، وأنَّ أبنيةَ بني آدمَ/ خسيسةٌ بالنسبةِ إلى أَبنيةِ الملائكة، فتُحْمَلُ آيةُ التفضيلِ على ذلك(١).

ثانيها: تفضيلُ الجانِّ على بني آدمَ في الأَبنيةِ وجَوْدَةِ التركيب من جهةِ أنهم يعيشون الآلافَ من السنين، فلا يَعْرِضُ لهم الموتُ، وكذلك لا تَعْرِضُ لهم الأمراضُ والأسقامُ التي تعرِضُ لبني آدمَ بسببِ أنّ أجسادَهم ليست مُشْتملةً على الرطوبات وأجرامِ الأغذية، فلا يحصلُ العَفَنُ، ولا آفاتُ الرطوباتِ التي تعرِضُ لبني آدم، فلذلك كَثُرَ بقاؤهم وطال، وأسرعَ لبني آدم الموتُ، وممَّا ورد في ذلك قولُ الشاعر في الجانِّ لمَّا وردَوا عليه بالليل، وهو يَقِدُ النار(٢):

أَتَـوْا نـارِي فقلـتُ مَنـونَ أَنتـم فقالوا الجنُّ قلتُ: عِموا ظلاماً
فقلـتُ إلـى الطعـامِ فقـال منهـم زعيـمٌ: نحسـدُ الإنْسَ الطَّعـامـا
لقـد فُضِّلْتُـمُ بـالأَكْـلِ عنَّـا ولكـن ذاك يُعْقِبُكـم سَقـامـا

فصَرَّحوا في شعرِهم بما تقدَّم.

وقال جماعةٌ من العلماء، الغزاليُّ رحِمَه الله في «الإحياء» وغيرُه: إنهم يتغذَّوْن من الأعيانِ بروائحِها، ولذلك جاءَ في الحديث أنهم قالوا لرسولِ الله ﷺ: مُرْ أُمَّتَك لا يَسْتَجْمِروا بروْث، ولا عظمٍ فإنها طعامُنا،

---

(١) علَّق ابن الشاط على المثال الأول من القاعدة التاسعةَ عشرةَ بقوله: ما قاله في هذه القاعدةِ غيرُ صحيحٍ، لأنه بنى جميعَ قولهِ فيها على نسبةِ تلك الآثارِ التي ذكرَها إلى تأثيرِ غيرِ القدرةِ القديمةِ على ما ظهر من مساقِ كلامه والله تعالى أعلم. وما قاله بعد ذلك في القاعدةِ العشرين وما بعدها إلى مُنْتهى قوله: «فهي من المُفَضَّلاتِ التي عُلِمَ تفضيلُها» صحيحٌ كُلُّه.

(٢) الأبياتُ لشُمَيْر بن الحارث الضبيِّ، وهي في «النوادر»: ١٢٣ لأَبي زيد الأنصاري، و«خزانة الأدب» ٦/ ١٧٠.

وطعامُ دوابّنا[1]. مع أنا نَجِدُ العَظْمَ يمرُّ عليه الدهرُ الطويلُ لا يتغيَّرُ منه شيءٌ، فدلَّ ذلك على أنهم يتغذَّوْن بالرائحةِ، ورأيتُ في بعضِ الكتب عن وَهْب بن مُنَبِّه أنَّهم طوائفُ، منهم من يتغذَّى بالرائحة، ومنهم من يتغذَّى بجِرْمِ الغِذاءِ، ومنهم طائرٌ لا يأوي إلى الأرض، ومنهم من يأوي في الأرض؛ يرحلون وينزِلون في البراري كالأعرابِ، وأنّ أحوالهم مختلفةٌ في ذلك[2].

وعلى الجُمْلةِ، فأبنيتُهم[3] وتراكيبُهم أعظمُ، وسَيْرُهم في الأرض أَيْسَرُ، فيَسيرونَ المسافةَ الطويلةَ في الزمنِ القصير، ولذلك تُؤخذُ عنهم أخبارُ الوقائعِ والحوادثِ في البلاد البعيدة عنا بسببِ سُرْعةِ حركتِهم، وتنقُّلِهم على وجهِ الأرض، واتَّخذهم سليمانُ عليه السلام لأعمالٍ يعجَزُ عنها البشرُ بسبب فَرْطِ قُوَّتِهم، قال الله تعالى: ﴿يَعْمَلُونَ لَهُۥ مَا يَشَآءُ مِن مَّحَٰرِيبَ وَتَمَٰثِيلَ﴾ [سبأ: ١٣].

١٨٥/أ ولهم قُوَّةُ التنقُّل على التصوُّرِ في كلِّ حيوانٍ أرادوا، فتَقْبلُ/ بِنْيتُهم التنقُّلَ إلى الحَيَّاتِ، والكِلابِ، والبهائمِ، وصُوَرِ بني آدم، وهذا لا يتأتَّى إلّا مع جَوْدةِ البِنْية، ولطافةِ التركيب، وبِنْيتُنا نحنُ لا تقبلُ شيئاً من ذلك،

(١) أخرجه أبو داود (٣٩) من حديثِ ابن مسعود، وفي الباب من حديث أبي هريرة عند البخاري (٣٨٦٠).

(٢) قلتُ: قد أخرج الحاكم في «المستدرك» ٢/ ٤٥٦، والطبراني في «الكبير» ٢٢/ ٢١٤، والطحاوي في «شرح مشكل الآثار» ٧/ ٣٨١ من حديث أبي ثعلبة الخُشَنيِّ أنَّ رسول الله ﷺ قال: «الجنُّ على ثلاثةِ أصناف: صنفٌ كلابٌ وحيَّات، وصنفٌ يطيرون في الهواء، وصنفٌ يحلُّون ويظعنون» وصحَّحه الحاكم، ووافقه الذهبي، وإسناده قوي، وتمامُ تخريجه في «صحيح ابن حبان» (٦١٥٦)، واستغربه الحافظ ابن كثير في «تفسير القرآن العظيم» ٦/ ٤٩٩.

(٣) سقط لفظُ «فأبنيتهم» من المطبوع.

لأنا خُلِقْنا من ترابٍ شأنُه الثبوتُ والرَّصانةُ والدوامُ على حالة واحدة، وخُلِقوا من نارٍ شأنُها التحرُّكُ وسرعةُ الانتقالِ واللطافةُ، وهذا المعنى هو الذي غَرَّ إبليسَ، فأوجبَ له الكِبْرَ على آدمَ صلواتُ الله عليه، وترك أنَّ الله تعالى أَنْ يفضِّلَ من يشاءُ على من يشاء، ويفعل ما يشاءُ، ويُحْكِمُ ما يريد، فجاء بالاعتراضِ في غيرِ موضعة، فهلك.

وثالثُها: تفضيلُ الذهبِ على الفضة بجَوْدةِ البِنْية، فإنَّ بنيةَ الذهبِ مُلززة متداخلةٌ، وبِنْيةُ الفضة مُتَفَشْفِشةٌ رِخْوَة، وسببُ ذلك من حيث العادةُ ما ذكره المتحدِّثون عن المعادن: أنَّ طَبْخَ الذهبِ طال تحتَ الأرضِ بحَرِّ الشمس أربعةَ آلاف سنة، والفضَّةُ لم يحصُلْ لها ذلك، فجاءت بِنيةُ الذهبِ أفضَلَ من بِنْيةِ الفضة[1].

القاعدةُ العشرون: التفضيلُ باختيارِ الربِّ تعالى لمن يشاءُ على من يشاءُ، ولما يشاءُ على ما يشاء، فيُفَضِّلُ أحدَ المتساوِيَيْن من كلِّ وَجْهٍ على الآخرِ كتفضيلِ شاةِ الزكاةِ على شاةِ التطوُّع، وتفضيلِ فاتحةِ الكتابِ داخلَ صلاةِ الفرضِ على الفاتحةِ خارجَ الصلاة، فإنَّ الواجبَ أفضَلُ مما ليس بواجب، وكذلك تفضيلُ حجِّ الفرضِ على تطوُّعهِ، والأَذكارِ في الصلاةِ على مِثْلِها خارجَ الصلاة.

إذا تقرَّرت هذه القواعدُ في أسبابِ التفضيل، فاعلمْ: أنّ هذه الأسبابَ المُوجِبةَ للتفضيلِ قد تتعارضُ، فيكونُ الأفضَلُ مَنْ حاز أكثرَها وأفضَلَها، والتفضيلُ إنما يقَعُ بين المجموعات، وقد يختص المفضول ببعضِ الصفاتِ الفاضلة، ولا يقدَحُ ذلك في التفضيلِ عليه لقوله ﷺ:

---

(١) خصائصُ العناصر ممَّا لا يُفتى فيه بمِثْل هذه الطرائق، وثنائية الجواهر والأعراضِ التي كانت تسيطر على بحوثِ القدماءِ لم يعد لها كبيرُ قيمةٍ علميةٍ بعد التقدُّم الحثيثِ في عالم التجربة والآلات.

«أقضاكُم علي، وأفرضُكم زيد، وأقرؤكم أُبي، وأعلمُكم بالحلالِ والحرامِ معاذُ بنُ جبل»[1] مع أنَّ أبا بكرٍ رضي الله عنهم أَجمعين أفضَلُ الجميعِ، وكاختصاصِ سُليمانَ عليه السلام بالمُلْكِ العظيم، ونوحٍ عليه السلام بإنذارِ المِئين من السنين، وآدمَ عليه السلام بكونه أبا البشر مع تفضيلِ محمدٍ عليه السلام على الجميع، فلولا هذه القاعدةُ، وهو تجويزُ اختصاصِ المفضولِ بما ليس للفاضلِ للزِمَ التناقض/ . ١٨٥/ب

واعلم أنّ تفضيلَ الملائكةِ والأنبياءِ عليهم السلامُ إنما هو بالطاعات، وكَثْرةِ المَثوباتِ، والأحوالِ السَّنِيات، وشرفِ الرسالات، والدرجات العَلِيَّات، فمن كان فيها أتمَّ فهو أفضَلُ[2]، وكذلك التفضيلُ بين العباداتِ إنما هو بمجموعِ ما فيها، فقد يختصُّ المفضولُ بما ليس للفاضلِ كاختصاصِ الجهادِ بثوابِ الشهادة، والصلاةُ أفضَلُ منه، وليس فيها ذلك، والحجِّ أفضَلُ من الغزو، وكذلك الحجُّ فيه تكفيرُ الذنوبِ كبيرِها وصغيرِها، وجاء في الحديثِ: «مَنْ حجَّ فلم يرفُثْ، ولم يَفْسُقْ خرجَ من ذنوبهِ كيومِ ولدَتْه أُمُّه»[3] وهو يقتضي الذنوبَ كُلَّها والتبعاتِ، لأنه يَوْمَ الولادة كان كذلك، وقد وردَ في بعضِ الأحاديثِ أنّ الله تعالى تجاوَزَ لهم

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) انظر «شرح العقيدة الطحاوية»: ٥٤ حيث نصَّ ابن أبي العزِّ الحنفي على أنَّ أكملَ الناسِ توحيداً الأنبياء، والمرسلون منهم أكملُ في ذلك، وأولو العزم من الرسلِ أكملُهم توحيداً، وهم: نوحٌ، وإبراهيمٌ، وموسى، وعيسى، ومحمد صلَّى الله وسلَّم عليهم أَجمعين، وأكملُهم توحيداً الخليلان: محمد وإبراهيم صلواتُ الله عليهما وسلامُه، فإنَّهما قاما من التوحيد بما لم يقُمْ به غيرُهما، علماً ومعرفةً، وحالاً، ودعوةً للخلقِ وجهاداً.

(٣) أخرجه البخاري (١٨٢٠)، ومسلم (١٣٥٠) وغيرهما من حديثِ أبي هريرة رضي الله عنه.

عن الخَطيئات، وضَمِنَ عنهم التَّبِعاتِ، والصلاةُ ليس فيها ذلك مع أنها أفضَلُ من الحج، وما ذلك إلا لأنه يجوزُ أنْ يختصَّ المفضولُ بما ليس للفاضل، وقد تقدَّمَ أنَّ الشيطانَ يفرُّ من الأذانِ والإقامةِ، ولا يفِرُّ من الصلاة مع أنها أفضَلُ منهما، وقد تقدَّم تفصيلُه، وأنه يُخَرَّجُ على هذه القاعدة.

ثم اعلَمْ أنَّ المفضولاتِ منها ما يُطَّلَعُ على سببِ تفضيلهِ، ومنها لا يُعْلَمُ إلّا بالسمعِ المنقولِ عن صاحب الشريعة كتفضيلِ مسجدهِ ﷺ، وأنَّ الصلاةَ فيه خيرٌ من ألفِ صلاةٍ في غيرِه، وفي المسجدِ الحرام بألفٍ ومئة، وفي بيتِ المقدِسِ بخمس مئةِ صلاة[1]، وهذه أُمورٌ لا تعلم إلا بالسَّمْعيات، ومن ذلك تفضيلُ المدينةِ على مكَّةَ عند مالكٍ، ومكَّةَ على المدينةِ عند الشافعيِّ رضي الله عنهما، لا يُعْلَمُ ذلك إلا بالنصوص، وقد ذُكِرَتْ في موضعِها من الفقه، وإنما المقصودُ هٰهُنا تحريرُ القواعدِ الكُلِّية والتنبيهُ عليها، أما جزئياتُ المسائل، ففي مواضعِها تنبيهٌ يُطَّلَعُ منه على تفضيلِ الصلاةِ على سائرِ العبادات، فنقول: تقرُّباتُ العبادِ[2] على أربعةِ[3] أقسام:

أحدُها: حقُّ الله تعالى فقط كالمعارفِ، وكالإيمانِ بما يجبُ ويستحيلُ ويجوزُ عليه سُبحانه وتعالى.

وثانيها: حقُّ العبادِ فقط بمعنى أنهم مُتمكِّنون من إسقاطهِ، وإلا فكُلُّ حَقّ للعبدِ، ففيه حقُّ الله تعالى، وهو أمرُه تعالى بإيصالهِ إلى مستحَقِّه كأداءِ الديون، ورَدِّ الغُصوب والودائع.

---

(١) قد سبق تخريجُ الأحاديث الواردة في هذه المسألة.

(٢) في المطبوع: تقرّر أنَّ تصرُّفَ العباد.

(٣) في الأصل: ثلاثة، وربما كان سَهْواً من الناسخ، فإنَّ كلام المصنِّفِ دائرٌ على كونها أقساماً أربعة.

وثالثُها: حقُّ الله تعالى/ وحَقُّ العباد، والغالبُ مصلحةُ العبادِ كالزَّكوات، والصدَقات، والكفاراتِ، وكالأموالِ المنذورات، والضحايا، والهدايا، والوَصايا، والأوقاف. ١٨٦/أ

ورابعُها: حقّ الله تعالى ورسولهِ ﷺ والعبادِ، كالأذانِ، فحَقُّه تعالى التكبيراتُ، والشهادةُ بالتوحيدِ، وحقُّ رسولهِ عليه السلام الشهادةُ له بالرسالة، وحقُّ العبادِ الإرشادُ للأوقاتِ في حَقِّ النساءِ والمنفردين، والدعاءُ للجماعاتِ في حَقِّ المقتدين. والصلاةُ مشتملةٌ على حَقِّ الله تعالى كالنيةِ، والتكبيرِ، والتسبيحِ، والتشهُّدِ، والركوعِ، والسُّجودِ وما يَصْحبهما من التورُّكِ والحركاتِ، والكَفِّ عن الكلامِ، وكثيرِ الأفعال، وعلى حَقِّه ﷺ كالصلاةِ عليه، والتسليمِ عليه، والشهادةِ له بالرسالة، وعلى حَقِّ المكلَّف، وهو دعاؤه لنفسهِ بالهداية والاستقامةِ على العبادة وغيرِها، والقنوتُ، ودعاؤه في السجودِ والجلوسِ لنفسهِ، وقولهُ: السلامُ علينا، وعلى حقِّ العباد، كالدعاءِ لهم بالهداية وطلب الإعانة، والسلام على عباد الله الصالحين، والسلامُ على رسولِ الله ﷺ، والتسليمُ آخِرَ الصلاةِ على الحاضرين، فلهذه الوجوهِ ونحوِها كانت الصلاةُ أفضَلَ الأعمالِ بعد الإيمان، وفي الحديثِ عن رسول الله ﷺ «أفضَلُ أعمالِكم الصلاة»[1] فهي من المُفَضَّلات التي عُلِمَ سببُ تفضيلها.

وأما تفضيلُ مكّةَ على المدينةِ، أو المدينةِ على مكة، فبأُمورٍ نعلمُها، وأمورٍ لا نعلمها[2]، فمن المعلومِ: كَوْنُ المدينةِ مُهاجَرَ سَيِّدِ المرسلين، وموطِنَ استقرارِ الدين، وظهورِ دعوةِ المؤمنين، ومَدْفِنَ سيدِ الأولين

---

(١) سبق تخريجُه.

(٢) انظر «القواعد الكبرى» ١/ ٦٣ حيث عقد العزُّ بن عبد السلام فَصْلاً نافعاً في هذه المسألة فَضَّل فيه مكَّة على المدينة.

والآخرين، وبها كَمَلَ الدين، واتَّضح اليقينُ، وحصل العزُّ والتمكين، وكان النقلُ من أهلها أفضَلَ النُّقول وأصحَّ المعتمدات، لأنّ الأبناءَ فيه ينقلون عن الآباءِ والأخلاف عن الأسلافِ، فيخرُجُ النقلُ عن حَيِّزِ الظنِّ والتخمينِ إلى حَيِّزِ العِلمِ واليقين.

ومن جهة النصوص بوجوهٍ: أحدُها: قولهُ ﷺ: «المدينةُ خَيْرٌ من مكة»[1] وهو نصٌّ في الباب، ويَرِدُ عليه أنه وإنْ كان نصّاً في التفضيلِ، غَيْرَ أنه مُطْلَقٌ في المتعلّق، فيحتملُ أنها خيرٌ من جهةِ سَعَةِ الرزقِ والمتاجرِ، فما تعيَّنَ محلُّ النزاع[2].

وثانيها: دعاؤه عليه السلام بمِثْلِ ما دعا به إبراهيمُ عليه السلام لمكَّةَ، ومِثْلُه معه، ويَرِدُ عليه أنه مُطْلَقٌ في المدعوِّ به، فيُحْمَلُ على ما صَرَّح به في الحديثِ، وهو الصاعُ/ والمُدُّ[3]. ١٨٦/ب

وثالثُها: قولهُ عليه السلام: «اللهمَّ إنهم أَخرجوني من أَحبِّ البقاعِ إليَّ، فأَسْكِنِّي أَحبَّ البقاعِ إليك»[4] وما هو أحبُّ إلى الله تعالى يكونَ

---

(١) أخرجه المُفضَّل الجَنَديُّ في «فضائل المدينة» (١٢) وعزاه الهيثمي في «مجمع الزوائد» ٣/ ٢٩٩ للطبراني، وفي إسناده محمد بن عبد الرحمٰن بن داود، وهو مُجْمَعٌ على ضَعْفهِ.

(٢) هذا فرعٌ على ثبوتِ الحديث، والحديثُ لم يثبتْ فلا حاجةَ إلى المصيرِ إلى هذا.

(٣) يشير القرافيُّ إلى ما أخرجه مسلم (١٣٦٠) من حديثِ عبد الله بن زيد بن عاصم، أنَّ رسولَ الله ﷺ قال: «إنَّ إبراهيمَ حرَّم مكَّة ودعا لأهلِها، وإني حرَّمْتُ المدينة كما حرَّم إبراهيمُ مكَّة، وإني دعوتُ في صاعِها ومُدِّها بمِثْلَيْ ما دَعا به إبراهيمُ لأهل مكَّة». وانظر «فضائل المدينة» (٢)، (٣) للجَنَدي.

(٤) أخرجه الحاكم في «المستدرك» ٣/ ٣ وفي إسناده سعد بن سعيد المَقْبُريُّ، ضعيفُ الحديث، ضعَّفه ابن عدي والدارقطني، وذكره ابن حبَّان في «المجروحين» ١/ ٣٥٧ وقال: لا يحلُّ الاحتجاج بخبره، فلأجل ذلك قال الذهبي في «تلخيص =

أفضلَ، والظاهرُ استجابةُ دعائهِ عليه السلام وقد أسكنَه المدينة، فتكونُ أفضَلَ البقاعِ، وهو المطلوبُ، ويَرِدُ عليه أنَّ السياقَ لا يأبى دخولَ مكَّةَ في المُفَضَّلِ عليه لإِياسه عليه السلام في ذلك الوقت، فيكون المعنى: فأَسْكِنِّي أحبَّ البقاعِ إليك ممَّا عداها، وإذا لم تدخُلْ مكَّةُ في المفضَّلِ عليه، احتَمَلَ أنْ تكونَ أفضَلَ من المدينة، فتسقطُ الحُجَّةُ، مع أنه لم يصحَّ من جهةِ النقل[1]، ولو صحَّ فهو من مجازِ وصفِ المكانِ بصفةِ ما يقعُ فيه كما يقال: بلدٌ طيِّبٌ، أي: هواها، والأرضُ المُقدَّسة، أي: قُدِّسَ مَنْ فيها، أو مَنْ دخلها من الأنبياءِ عليهم السلام، لأنهم مُقَدَّسون من الذنوب والخطايا، وكذلك الوادي المقدَّسُ أي: قُدِّسَ موسى عليه السلام فيه، والملائكةُ الحالُّون فيه، وكذلك وَصْفُه عليه الصلاةُ والسلام البُقْعَةَ بالمحبَّةِ، وهو وصفٌ لها بما جعله الله تعالى فيها ممَّا يُحِبُّه الله تعالى ورسولُه، وهي إقامتُه عليه السلام بها، وإرشادُ الخَلْقِ إلى الحق، وقد انقضىٰ ذلك التبليغُ، وتلك القُرُباتُ، فبطل الوصفُ الموجبُ للتفضيلِ على هذا التقدير.

ورابعها: قولهُ عليه السلام: «لا يصبرُ على لأْوائِها وشِدَّتِها أحدٌ إلا كُنْتُ له شَفيعاً وشهيداً يوم القيامة»[2] ويرِدُ عليه سؤالان:

أحدُهما: أنه يدلُّ على الفضلِ لا على الأَفْضلية.

= المستدرك» ٣/٣: موضوعٌ، فقد ثبت أنَّ أحبَّ البلادِ إلى الله مكَّة، وسعدٌ ليس بثقة.

(١) هذا وما بعده من التعليل مأخوذٌ من كلام شيخه العزّ بن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ١/ ٦٦.

(٢) أخرجه أحمد ١٥/ ٨٤، ومسلم (١٣٧٨) وصحَّحه ابن حبان (٣٧٣٩) وتمامُ تخريجه في «المسند».

وثانيها: أنه مطلقٌ في الزمان، فيُحْمَلُ على زمانهِ عليه السلام والكونِ معه لنُصْرةِ الدين، ويعضُدُه خروجُ الصحابةِ رضوانُ الله عليهم بعد وفاتهِ إلى الكوفةِ والبصرةِ والشامِ وغيرِ ذلك من البلاد[1].

وخامسُها: قولُ عليه السلام: «إنَّ الإيمانَ ليأرِزُ إلى المدينةِ كما تأرِزُ الحيَّةُ إلى جُحْرِها»[2] أي: تأوي، ويرِدُ عليه أنَّ ذلك عبارةٌ عن إتيانِ المؤمنين لها بسببِ وجودِه عليه السلام فيها حالَ حياته، فلا عُمومَ له في الأَزمان، ولا بقاءَ لهذه الفضيلة بعدَه لخروجِ الصحابةِ رضوانُ الله عنهم إلى العراقِ وغيرِه وهم أهلُ الإيمان، وخبرُ رسولِ الله ﷺ حقٌّ، فيُحْمَلُ على زمانٍ يكون الواقعُ فيه ذلك تحقيقاً لصِدْقهِ ﷺ.

وسادسُها: قولهُ عليه السلام: «إنَّ المدينةَ تَنْفي خَبَثَها كما ينفي الكِيرُ
١٨٧/أ خَبَثَ الحديد»[3]/ ويرِدُ عليه أنه مُطْلَقٌ في الأزمان، فيُحْمَلُ على زمانهِ عليه السلام لخروجِ الصحابة بعده، فيَلْزَمُ أنْ يكونوا خَبَثاً وليس كذلك.

وسابعُها: قولهُ عليه السلام: «ما بين قَبْري ومِنْبَري روضةٌ من رياضِ الجنة»[4] ويَرِدُ عليه أنَّه يدلُّ على فَضْلِ ذلك الموضعِ لا المدينة.

---

(١) من عجيب ما وقع في طبعة دار السلام أن يتمَّ التعريف بالكوفة والبصرة والشام في سبعة عشر سطراً، فتأمَّل ذلك!؟

(٢) أخرجه البخاري (١٨٧٦) ومسلم (١٤٧) من حديث أبي هريرة، وتمامُ تخريجه في «صحيح ابن حبان» (٣٧٢٨).

(٣) أخرجه البخاري (١٨٨٤)، ومسلم (١٣٨٤) من حديثِ زيد بن ثابت.

(٤) أخرجه بهذا اللفظ «قبري» أحمد في «المسند» ١٨/ ١٥٤، وأبو يعلى (١٣٤١)، والطحاوي في «شرح مشكل الآثار» ٧/ ٣١٩ من حديثِ أبي سعيد الخدري، وإسناده حسن لأجلِ إسحاق بن شَرْفي، لا بأسَ به، وانظر تمامَ التعليق عليه في «المسند».
وأخرجه الطحاوي في «شرح مشكل الآثار» ٧/ ٣١٥ بإسنادٍ صحيح من حديث أُمِّ سلمة. وهو في «المعجم الأوسط» (٦١٠) للطبراني من حديث ابن عمر. =

وأما مكَّةُ شرَّفها الله تعالى، ففُضِّلَتْ بوُجوه[1]:

أحدُها: وجوبُ الحجِّ والعُمرةِ على الخلافِ في وجوبِ العُمرة، والمدينةُ يُنْدَبُ لإتيانِها ولا يجبُ.

وثانيها: أنّ إقامةَ النبيِّ عليه السلام كانت بمكَّة بعد النبوَّةِ أكثرَ من المدينةِ، فأقام بمكَّة ثلاثَ عشرةَ سنةً، وبالمدينةِ عَشْراً، غَيْرَ أنه يَرِدُ على هذا الوجه أنَّ تلك العشرةَ كان كمالهُ عليه السلامُ وكمالُ الدينِ فيها أتمَّ وأوفَرَ، فلعلَّ ساعةً بالمدينةِ كانت أفضَلَ من سنةٍ بمكة، أو مِن جملةِ الإقامة بها.

وثالثُها: فُضِّلَت المدينةُ بكَثْرةِ الطارئين من عبادِ الله الصالحين، وفُضِّلَت مكةُ بالطائفين من الأنبياء والمرسلين، فما مِن نبيٍّ إلا وحَجَّها، آدَمُ فمَنْ سِواه، ولو كان للمَلِكِ داران، فأوجبَ على عبادهِ أنْ يأتَوْا إحداهما، ووعدَهم على ذلك بمغفرةِ سيئاتهم، ورفْعِ درجاتهم دُونَ الأخرى، لعُلِمَ أنها عنده أفضَلُ.

ورابعُها: أنّ التعظيمَ والاستلامَ نوعٌ من الاحترامِ، وهما خاصَّان بالكعبة.

وخامسُها: وجوبُ استقبالِها يدلُّ على تعظيمها.

= وثبت الحديث بلفظ «ما بين بيتي ومِنْبري» عند البخاري (١١٩٦) ومسلم (١٣٩١).

(١) هذه الوجوه مسلوخةٌ ـ ولا أقول: مستفادةٌ ـ من كلامِ شيخه العزّ بن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ١/ ٦٣-٦٦، أغار عليها القرافيُّ في رائعةِ النهار، وادَّعاها لنفسه من غير إشارةٍ إلى شيخه، وهو صَنيعٌ غيرُ لائق.

وسادسُها: تحريمُ استقبالِها واستدبارِها عند قضاءِ الحاجة يدلُّ على تعظيمِها[1]، ولم يحصُلْ ذلك لغيرها.

وسابعُها: تحريمُها يومَ خلقَ الله السمواتِ والأرضَ[2]، ولم تُحَرَّم المدينة إلا في زمانهِ ﷺ، وذلك دليلُ فَضْلِها.

وثامنُها: كونُها مَثْوىٰ إبراهيمَ وإسماعيلَ عليهما السلام.

وتاسعُها: كونُها مولِدَ سَيِّدِ المرسلين ﷺ.

وعاشرُها: كونُها لا تُدْخَلُ إلا بإحرامٍ، وذلك يدلُّ على تعظيمِها.

وحادي عشرها: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا۟ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَـٰذَا﴾ [التوبة: ٢٨].

وثاني عَشَرِها: الاغتسالُ لدخولِها دونَ المدينة.

وثالثُ عَشَرِها: ثَناءُ الله تعالى على البيتِ الحرام وأنّه أولُ بيتٍ وُضِعَ للناسِ مُباركاً وهدىً للعالمين[3].

واعلمْ أنَّ تفضيلَ الأزمانِ والبقاعِ قِسمان[4]:

---

(١) وهو مستفادٌ من قوله ﷺ: «إذا أتيتُم الغائطَ، فلا تستقبلوا القِبْلَةَ ولا تستدبروها، ولكن شَرِّقوا أو غرِّبوا» أخرجه البخاري (٣٩٤)، ومسلم (٢٦٤) وغيرهما من حديثِ أبي أيوب الأنصاري، وصحَّحه ابن حبان (١٤١٦) وفيه تمامُ تخريجه.

(٢) يشير إلى قوله ﷺ: «إنَّ الله حرَّم مكَّةَ يوم خلق السماوات والأرض» أخرجه البخاري (٤٣١٣) من حديث مجاهد وهذا مرسل، ورواه موصولًا مسلم (١٣٥٣) من حديثِ مجاهد عن طاووس، عن ابن عباس، بلفظ: «إنَّ هذا البلدَ حرَّمه الله يومَ خلق السماواتِ والأَرض».

(٣) هذا مُنْتَزَعٌ من قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِى بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَـٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ٩٦].

(٤) والقِسْمان مأخوذان من كلام العزّ بن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ١/ ٦٢.

تفضيلٌ دُنْيويٌّ كتفضيلِ الربيعِ على غيرِه، وكتفضيلِ بعضِ البُلْدان بالثمارِ والأنهارِ وطيبِ الهواء وموافقةِ الأهواء.

ودينيٌّ كتفضيلِ رمضانَ على الشهور، وعاشوراءَ على الأيام، وكذلك يَوْمُ عرفةَ، وأيامُ البيضِ، وعَشْرُ المُحَرَّم،/ والخَميسُ، والاثنين، ١٨٧/ب
ونَحْوُ ذلك ممَّا وردَ الشرعُ بتفضيلهِ وتعظيمهِ من الأزمنةِ والبقاعِ نَحْو مكَّة، والمدينةِ، وبيتِ المَقْدِسِ، وعرفةَ، والمَطافِ، والمَسْعىٰ، ومُزْدَلفةَ، ومنىٰ، ومَرْمىٰ الجِمار.

ومن الأقاليمِ: اليمنُ لقولهِ ﷺ: «الإيمانُ يَمانٌ، والحِكْمَةُ يَمانِيّة»[1] والمغربُ لقوله عليه الصلاة والسلام: «لا تزالُ طائفةٌ من أهلِ المغربِ قائِمين على الحقِّ لا يضرُّهم مَنْ خذلهم حتى يأتي أمرُ الله، وهم كذلك»[2].

ومن الأزمنة: الثلثُ الأخيرُ من الليلِ فضَّله الله تعالىٰ بإجابةِ الدعوات، ومغفرةِ الزلّات، وإعطاءِ السُّؤال، ونيلِ الآمال[3].

---

(١) أخرجه البخاري (٤٣٨٨)، ومسلم (٥٢) (٩١) وصحَّحه ابن حبان (٧٢٩٧) وفيه تمامُ تخريجه.

(٢) أخرجه مسلم (١٩٢٥) بلفظ «لا يزالُ أهلُ الغرب ظاهرين على الحقِّ»، وهو عند أبي عوانة ٥/ ١١٠ بلفظ «المغرب».
وقد اختُلِف في المراد بالغرب من هذا الحديثِ، وأظهَرُ الأقوال أنه أراد غربَ الأرض وهم أهلُ الشام كما جاء مصرَّحاً به عند الإمام أحمد ٢٨/ ١٢٨-١٢٩، والبخاري (٣٦٤١) وأبي داود الطيالسي (٦٨٩)، والطبراني في «الكبير» ٥/ ١٨٥ وغيرهم من حديثِ معاوية بن أبي سفيان. وانظر تفصيلَ هذه المسألة في «الرسالة الباهرة»: ٢٦ لابن حزم الأندلسي، و«صفة الغرباء»: ١٤٥ لسلمان العودة.

(٣) وهو مستفادٌ من قوله ﷺ: «ينزلُ ربُّنا تبارك وتعالى كلَّ ليلةٍ إلى السماءِ الدنيا حين يبقى ثُلُثُ الليلِ الآخِرُ، يقول: مَنْ يدعوني فأستجيبَ له، مَنْ يسألني فأُعطيه، من=

وأسبابُ التفضيلِ كثيرةٌ لا أَقدرُ على إحصائِها خشيةَ الإسهاب، وإنما بعثني على الوصولِ فيها إلى هذه الغاية ما أنكَرَهُ بعضُ الفُضلاءِ الشافعيةِ على القاضي عياض رحِمَه الله من قوله: إنَّ الأُمَّة أجمَعَتْ على أنّ البُقْعةَ التي ضَمَّت أعضاءَ رسولِ الله ﷺ أفضَلُ البقاع[1]، فقال: الثوابُ هو سَبَبُ التفضيل، والعملُ هٰهُنا متعذِّرٌ، فلا ثوابَ، فكيف يصحُّ هذا الإجماع؟ وشَنَّع عليه كثيراً، فأرَدْتُ أنْ أُبيِّنَ تعدُّد الأسبابِ في ذلك، فبطلَ ما قاله من الردِّ على القاضي.

وبلغني أيضاً عن المأمون بن الرشيدِ الخليفةِ أنه قال: أسبابُ التفضيلِ أربعةٌ، وكلُّها كَمَلَتْ في عليٍّ رضيَ الله عنه، فهو أفضَلُ الصحابة، وأخذ يردُّ بذلك على أهلِ السنة، فأرَدْتُ أيضاً أنْ أُبطِلَ ما ادَّعاه من الحَصْرِ، ومسائلُ التفضيلِ كثيرةٌ بين الصحابةِ وبين الأنبياءِ والملائكةِ، وهي أَشْبَهُ بأصولِ الدين، وهذا الكتابُ إنَّما قصَدْتُ فيه ما يتعلَّقُ بالقواعدِ الفقهيةِ خاصَّة، فلذلك اقتَصَرْتُ على تفضيلِ الصلاةِ، ومكَّةَ، والمدينةِ، لأنها من المسائلِ الفِقهية، وأحَلْتُ ما عداها على موضعهِ[2].

= يستغفرني فأغفِرَ له» أخرجه البخاري (١١٤٥)، ومسلم (٧٥٨) وغيرهما من حديثِ أبي هريرة، وصحَّحه ابن حبَّان (٩٢٠) وفيه تمامُ تخريجه.

(١) سبق تخريج كلام القاضي عياض من «الشفا» ٢/ ٩٦.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لم يزدْ على حكاية المذهبَيْن وإيرادِ الحُجَج عليهما، ولم يُعَيِّن الراجح، وفيه نظر وما قاله مِن أنَّ أسبابَ التفضيل كثيرةٌ هو كما قال. وقولُ من ادَّعى حَصْرَ التفضيل في الثواب غيرُ صحيح كما ذَكَرَ، والله تعالى أعلم. وما قاله مِن قَصْدِه الاقتصارَ على ما يتعلَّقُ بالقواعد الفقهية، إنْ أراد أنَّه لم يذكر إلّا ما هو من الفقه فليس ما ذكره كذلك، وإنْ أراد أنه ذكر ما هو من الفقه وما يتعلَّق به بوَجْهٍ ما، فذلك صحيح، والله أعلم.

الفرقُ الرابعَ عَشْرَ والمئة بين قاعدةِ ما يصحُّ اجتماعُ العِوَضَيْن فيه لشخصٍ واحد وبين قاعدةِ ما لا يصحُّ أن يجتمعَ فيه العِوَضان لشخصٍ واحد(١)

اعلم أنَّ القاعدةَ الشرعيةَ الأكثريةَ أنه لا يجوزُ أن يجتمعَ العِوَضانِ لشخصٍ واحد، فإنه يُؤدِّي إلى أَكْلِ المالِ بالباطل، وإنما يأكلُه بالسببِ الحقِّ إذا خرجَ من يدِه ما أُخِذَ العِوَضُ بإزائه فيرتفعُ الغَبْنُ والضررُ على المتعاوضَيْن، فلذلك لا يجوزُ أن يكونَ للبائعِ الثمرُ والسلعةُ معاً، ولا للمؤجِّرِ الأُجْرةُ والمَنْفَعةُ معاً،/ وكذلك بقيةُ الصورِ، غَيْرَ أنه قد استُثْنِيت ١٨٨/أ مسائلُ من هذه القاعدةِ للضرورةِ وأنواعٍ من المصالح.

المسألةُ الأولى: الإجارةُ على الصلاةِ فيها ثلاثةُ أقوالٍ: الجوازُ، والمَنْعُ، والثالثُ: التفرقةُ بين أن يُضَمَّ إليها الأَذانُ فتَصحَّ، أَوْ لا يُضَمَّ إليها، فلا تَصحّ.

وَجْهُ المنع: أَنَّ ثوابَ صلاتهِ له، فلو حصَلَتْ له الأُجرةُ أيضاً لحصَل العِوَضُ والمُعَوَّضُ، وهو غيرُ جائزٍ.

وحُجَّةُ الجوازِ: أنَّ الأجرة بإزاءِ المُلازمةِ في المكانِ المعيَّنِ وهو غيرُ الصلاة.

ووَجْهُ التفرقةِ: أنَّ الأذانَ لا يلزَمُه، فيَصِحُّ أَخْذُ الأُجْرةِ عليه، فإذا ضُمَّ إلى الصلاةِ قَرُبَ العَقْدُ من الصحَّة وهو المشهور(٢).

---

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ٣/ ٤٦٦ و١٠/ ٧٩ للقرافي.

(٢) للإمام أبي يعلى الفرَّاء مَنْزِعٌ آخر في هذه المسألة، حيث ذكر أنه يجوز أن يأخُذَ الإمامُ ومؤذنوه رزقاً على الإمامة والأذان من بيتِ المال، من سهم المصالح، لأن=

المسألةُ الثانية: أَخْذُ الخارج في الجهادِ من القاعدةِ من أَهلِ ديوانهِ جُعْلاً على ذلك، ومنع من ذلك الشافعيُّ وأَبو حنيفةَ، وأجازه مالكٌ رحمَهم الله، وقال مالك: لا يُجْعَلُ لغيرِ مَنْ في ديوانهِ لعدمِ الضرورةِ لذلك، وثوابُ الجهادِ حاصلٌ للخارج، فلا يجتمعُ له العِوَضُ والمُعَوَّضُ، لأنَّ حِكمةَ المُعاوضةِ انتفاعُ كلٍّ واحدٍ من المتعاوضَيْن بما بُذِلَ له. حُجَّةُ مالكٍ: عملُ الناسِ في ذلك، لأنه بابُ ضرورةٍ أن ينوبَ بعضُهم عن بعضٍ إذا كانوا أهلَ ديوانٍ واحد، فإن تعدَّدت الدواوينُ فلا ضرورةَ تُخالَفُ لأجلِها القاعدةُ المُجْمَعُ عليها.

المسألةُ الثالثة: المُسابقةِ بين الخيل، فقلنا: السابقُ لا يأخذُ ما جُعِلَ للسابقِ، لأنَّ السابقَ له أَجرُ التسبُّبِ للجهاد، فلا يأخذُ الذي جُعِلَ في المسابقةِ لئلاّ يجتمعَ له العِوَضُ والمُعَوَّضُ، فلهذه الحكمةِ وبسببِ هذه القاعدةِ اشترطَ بعضُ العلماءِ الثالثَ المُحَلِّلَ لأَخْذِ العِوَضِ(١).

= هذا ليس بأجْرةٍ على الصلاةِ والأذان، وإنَّما هو حقٌّ ثابتٌ في بيت المال، ثم نقل عن الإمام أحمد أنه قال فيما ذكره الخلاّل في كتاب «الإمامة»: ما زلنا نُصلِّي في المسجد الجامع خلف هؤلاء الذين يُعْطون أَجْراً انظر «الأحكام السلطانية»: ٩٨. وانظر «بداية المجتهد» ٧/ ٤٦١ لابن رشد، و«فتح باب العناية» ١/ ٢١١ لمُلاّ علي القاري حيث نصَّ الأخيرُ على أن المتأخرين جوَّزوا أَخْذَ الأجرة على التعليم والإمامة لحاجة الناس وظهورِ التواني في الأمور الدينية، قال: وعليه الفتوى.

(١) اشتراط المحلِّل هو مذهبُ غير المالكية، والمحققون من العلماء على عدم اشتراط المحلِّل، وهو مذهبُ شيخ الإسلام ابن تيمية، وهو مقتضى المنقول عن أبي بكرٍ الصديق وأبي عبيدة بن الجرَّاح، وهو الذي نصره الإمام ابن القيم، انظر «أعلام الموقعين» ٤/ ٢١.

هذا وقد علَّق ابنُ الشاطِ على هذا الفرق بقوله: في هذا الفرق نظرٌ يفتقرُ إلى بَسْطٍ وما ذكره من المسائل الثلاثِ لقائلٍ أن يقول: ليس المبذولُ فيها عِوَضاً عن الثواب، بل هو معونةٌ على القيام بتلك الأمورِ، فللقائمِ بها ثوابُه، ولمن تولَّى المعونةَ ثوابُه، فلم يجتمع العِوَضانِ لشخصٍ واحدٍ بوَجْه، والله تعالى أعلم. وما قاله في الفروقِ =

الفرقُ الخامس عَشْرَ والمئةُ

بين قاعدةِ الأرزاقِ، وبين قاعدةِ الإجارات

وكلاهما بَذْلُ مالٍ بإزاءِ المنافعِ من الغيرِ، غَيْرَ أنَّ بابَ الأرزاقِ أَدْخَلُ في بابِ الإحسان، وأَبعدُ عن بابِ المُعاوضة، وبابُ الإجارةِ أبعدُ من بابِ المُسامحة، وأدخَلُ في باب المُكايَسةِ، ويظهرُ تحقيقُ ذلك بستِّ مسائل:

المسألةُ الأولى: القُضاةُ يجوزُ أن يكونَ لهم أَرازقُ من بيتِ المال على القضاءِ إجماعاً، ولا يجوزُ أن يُسْتأجَروا على القضاءِ إجماعاً بسببِ أنَّ الأرزاقَ إعانةٌ من الإمامِ لهم على القيام بالمصالحِ، لا أنَّه عِوَضٌ عمَّا وجبَ عليهم من تنفيذِ الأحكامِ عند قيامِ الحِجاج ونهوضِها، ولو استُؤجِروا على ذلك لدخلَت التُّهمةُ في الحُكْمِ بمُعاوضةِ صاحبِ العِوَضِ[1]، ولذلك تجوزُ الوكالةُ/ بعِوَضٍ، ويكونُ الوكيلُ عاضداً ١٨٨/ب وناصراً لمن بذلَ له العِوَضَ، ويجوزُ في الأرزاق التي تُطْلَقُ للقاضي الدفعُ والقَطْعُ والتقليلُ والتكثيرُ والتغييرُ، ولو كان إجارةً لوجبَ تسليمُه بعينهِ من غيرِ زيادةٍ ولا نقصٍ، لأنَّ الإجارَة عقدٌ، والوفاءُ بالعقودِ واجبٌ، والأرزاقُ معروفٌ وصرفٌ بحَسبِ المصلحة، وقد تعرِضُ مصلحةٌ أعظمُ من مصلحةِ القضاءِ، فيتعيَّنُ على الإمامِ الصرفُ فيها، والأجرةُ في الإجارات تُورثُ ويستحقُّها الوارثُ، ويطالِبُ بها، والأرزاقُ لا يستحقُّها الوارث، ولا يطالبُ بها، لأنها معروفٌ غيرُ لازمٍ لجهةٍ مُعيَّنة.

= الخمسة التي بعده صحيح، وكذلك ما قاله في الفرقِ العشرين والمئة، ما عدا قوله: كما أن المُشْتَرَكَ الذي هو مفهومُ أحدِها متعلّقُ الوجوبِ، فإنَّ المشترك ليس هو مفهومَ أحدها، ولا هو متعلّقَ الوجوبِ كما سلفَ التنبيهُ على مثلهِ غَيْرَ مرَّةٍ.

(١) وهذا الذي قاله الإمامُ القرافيُّ هو حاصلُ عبارةِ ابن القاص الشافعي في «أدب القاضي» ١/ ١٠٧، والحسام الشهيد الحنفي في «شرح أدب القاضي للخصاف» ٨٠-٨١.

المسألةُ الثانية: أَرزاقُ المساجدِ والجوامعِ يجوزُ أن تُنْقَلَ عن جهاتِها إذا تعطَّلت، أو وُجِدَتْ جهةٌ هي أَوْلى بمصلحةِ المسلمين من الجهةِ الأولى، ولو كانت وَقْفاً أو إجارةً لتعذَّرَ ذلك فيها، لأنَّ الوقفَ لا يجوزُ تغييرُه[1]، والوفاءُ بعقدِ الإجارةِ واجبٌ، وهو عَقْدٌ لازمٌ. ويجوزُ أن يجعلَ الإمامُ لمتولِّي المسجدِ أن يستنيبَ دائماً، ويكونَ له تلك الأرزاقُ وتلك الرِّزقةُ من الخراجِ والطينِ على النظرِ لا على القيامِ بالوظيفةِ، وإن كان ذلك لمن تقدَّمه على القيامِ بالوظيفةِ، بسببِ أنَّ الأرزاقَ معروفٌ يتبعُ المصالحَ فكيفَما دارَتْ دارَ معها، ويتعذَّرُ مثْلُ ذلك في الأوقافِ من الحوانيتِ والدُّور وغيرها، بسببِ أنَّ الوقفَ لا يجوزُ تغييرُه، ولا تغييرُ شَرْطٍ من شروطه، فإذا وقفَ الواقفُ على مَنْ يقومُ بوظيفةِ الإمامةِ، أو الأَذان، أو الخَطابةِ، أو التدريسِ لا يجوزُ لأحدٍ أن يتناولَ مِن رَيْعِ ذلك الوقفِ شيئاً إلّا إذا قام بذلك الشرطِ على مُقْتضى شَرْطِ الواقف، فإن استنابَ عنه غيرَه في هذه الحالةِ دائماً في غيرِ أوقاتِ الأَعذارِ لا يستحقُّ واحدٌ منهما شيئاً من رَيْعِ ذلك الوقفِ؛ أما النائبُ فلأنَّه من شَرْطِ استحقاقهِ صِحَّةُ ولايتهِ، وصِحَّةُ ولايتهِ مشروطةٌ بأن تكونَ ممَّن له النظر، وهذا المستنيبُ ليس له نظرٌ، إنَّما هو إمامٌ، أو مُؤذِّنٌ، أو مُدَرِّسٌ، فلا تصحُّ النيابةُ الصادرةُ عنه، وأما المستنيبُ فلا يستحقُّ شيئاً أيضاً بسببِ أنه لم يقُمْ بشرطِ الواقفِ، فإن استنابَ في أيامِ الأعذارِ جازَ له أن يتناولَ رَيْعَ

---

(١) الذي ذهب إليه شيخ الإسلام ابن تيمية في «مجموع الفتاوىٰ» ٣١/ ١٤٥ هو جوازُ تغيير صورة الوقف، وأنَّ ذلك دائرٌ مع المصلحة، وأنه قد ثبت عن الخلفاءِ الراشدين كعمر وعثمان أنهما غيَّرا صورة الوقف للمصلحة، بل فعل عمر بن الخطَّاب ما هو أبلغ من ذلك حيث حوّل مسجد الكوفة القديم فصار سوق التمَّارين، وبنىٰ لهم مسجداً في مكان آخر. انتهى. وانظر «المغني» ٨/ ٢٢٠ لابن قدامة.

الوقفِ، وأن يُطْلِقَ لنائبه ما أحبَّ من ذلك الرَّيْع[1]، وإن كان المُطْلَقُ له أرزاقاً على وظيفةٍ من تدريسٍ أو غيره من الإمامةِ، أو الأَذانِ، أو الحُكْمِ بين الناسِ، أو الحِسْبَةِ، ولم يقُم بتلك الوظيفةِ لا يجوزُ له أن يتناولَ ذلك/ ١٨٩/أ المقرر، لأنَّ الإمامَ إنما أطلقَه له من بيتِ المال على وظيفةٍ ولم يقُمْ بها، واستباحةُ أَموالِ بيتِ المال بغيرِ إذنِ الإمامِ لا يجوز، وأَخْذُ هذا المُطْلَقِ بغيرِ هذا الشرطِ لم يأذَنْ فيه الإمامُ، فلا يجوزُ له أَخْذُه، وللإمامِ أن يُطْلِقه له بعد اطّلاعِه على عدمِ قيامِه بالوظيفةِ لمصلحةٍ أُخرى غَيْرِ تلك الوظيفة، فاستحقَّه بالإطلاقِ الثاني لا بالتقريرِ الأول.

ولو كان وقفاً ولم يقُمْ بشَرْطِه، لم يَجُزْ للإمامِ إطلاقُه لمن لم يقُمْ بشَرْطِ الواقفِ في استحقاقه، فهذا أيضاً يُمَيِّزُ لك الأرزاقَ من بابِ الأَوقافِ والإجارات.

ويجوزُ في المدارسِ الأرزاقُ والوَقْفُ والإجارةُ، ولا يجوزُ في إمامةِ الصلاةِ الإجارةُ على المشهور من مذهب مالكٍ رحِمَه الله، ويجوزُ الأرزاقُ والوَقْفُ، وكثيرٌ من الفقهاء يغلَطُ في هذه المسألةِ فيقولُ: إنَّما يجوزُ تناولُ الرزقِ على الإمامةِ بناءً على القولِ بجواز الإجارة على الإمامةِ في الصلاة، ويُتَوَرَّعُ عن تناولِ الرزقِ بناءً على الخلافِ في جوازِ الإجارةِ، وليس الأمرُ كما ظنَّه بل الأرزاقُ مُجْمَعٌ على جوازِها، لأنَّها إحسانٌ ومعروفٌ وإعانةٌ لا إجارةٌ، وإنما وقع الخلافُ في الإجارةِ، لأنه عَقْدُ مُكايسةٍ ومُغابنةٍ، فهو من بابِ المُعاوضاتِ التي لا يجوزُ أن يحصُلَ العِوَضانِ فيها لشخصٍ واحد، فإنَّ المعاوضةَ إنَّما شُرِعَت لينتفعَ كلُّ واحدٍ من المتعاوضَيْن بما بُذِلَ له، وأَجْرُ الصلاةِ له، فلو أخذَ العِوَضَ عنها

---

(١) انظر هذه المسألة في «فتاوى العز بن عبد السلام»: ٢٣٨، ونقلها الونشريسي في «المُعيار المُعرب» ١/ ٢٧٨.

لاجتمعَ له العِوَضانِ[1]، والأرزاقُ ليس مُعاوضةً البتَّةَ لجوازِها في أضيقِ المواضعِ المانعةِ من المعاوضة، وهو القضاءُ والحُكْمُ بين الناس، فلا وَرَعَ حينئذٍ في تناولِ الرزقِ والأَرزاقِ على الإمامة من هذا الوجه، وإنَّما يقعُ الورعُ من جهةِ قيامِه بالوظيفةِ خاصَّةً، فإنَّ الأرزاقَ لا يجوزُ تناولُها إلا لمن قام بذلك الوجهِ الذي صَرَّح به الإمامُ في إطلاقهِ لتلك الأرزاق.

المسألةُ الثالثة: الإقطاعاتُ التي تُجْعَلُ للأُمراءِ والأَجنادِ من الأراضي الخراجيةِ وغيرِها من الرِّباعِ والعَقارِ، وهي أرزاقٌ من بيتِ المال وليست إجارةً لهم، ولذلك لا يُشْتَرَطُ فيها مِقدارٌ من العملِ ولا أجلٌ تَنْتهي إليه الإجارةُ، وليس الإقطاعُ مُقدَّراً كلَّ شهرٍ بكذا، أو كُلَّ سنةٍ بكذا حتى يكونَ إجارةً، بل هو إعانةٌ على الإطلاق. نعم لا يجوزُ تناولُه إلّا بما قاله الإمامُ من الشرطِ من التهيُّؤ للحربِ، ولقاءِ الأعداءِ، والمُناضلةِ عن
١٨٩/ب الدين،/ ونُصْرَةِ كلمةِ الإسلام والمسلمين، والاستعدادِ بالخيلِ والسلاحِ والأعوانِ على ذلك.

ومَن لم يفعلْ ما شرطه عليه الإمامُ من ذلك، لم يَجُزْ له التناولُ، لأنَّ مالَ بيتِ المالِ لا يُسْتَحقُّ إلا بإطلاقِ الإمامِ على ذلك الوجهِ الذي أطلقَه، وهو لو أطلقَ له من بيتِ المال فوقَ ما يستحقُّه على تلك الوظيفةِ، إمَّا غَلَطاً من الإمام، وإِمَّا جَوْراً منه، فإنَّ ذلك الزائدَ لا يستحقُّه المُطْلَقُ له، بل يَبْقى في يدِه أمانةً شرعيةً يجبُ رَدُّها لبيتِ المال، وللإمامِ بعد ذلك

---

(١) تعرَّض ابن عاشور لهذه المسألة في «التحرير والتنوير» ١/ ٤٦٧-٤٦٨ ونقل كلام القرافيِّ هذا، ونبَّه إلى وهائه وكَوْنهِ مبنياً على الأصل السابق في الفرق الرابع عشر والمئة، قال: على أنَّ في كَوْنه من فروع ذلك الأصل نظراً، وانظر «تحرير المقال فيما يحلُّ ويحرمُ من بيت المال»: ١٦٦ للبلاطنسي الشافعي حيث نقل كلام القرافي وصوَّبَه.

أن ينزعَه منه، ولمن ظفِرَ به ممَّن له في بيتِ المال حقٌّ أن يتناولَه بإذنِ الإمامِ إن كان عَدْلًا أو بغيرِ إذنهِ إن كان جائراً، ولو كان إجارةً لم يَزُلْ مِلْكُ الأولِ عنه، لأنَّ الإجارةَ تنعقدُ بأُجْرةِ المِثْلِ وبأَكثَرَ منها، وإذا عُقِدَتْ بأكثَر منها استحقَّها المعقودُ له، ولا يجوزُ للإمامِ انتزاعُ الزائدِ على أُجْرَةِ المِثْلِ إذا كان الحالُ والاجتهادُ اقتضى ذلك، ولا يجوزُ لأحدٍ ممَّن له حقٌّ في بيتِ المالِ أن يتناولَ ذلك الزائدَ من الأُجرة لكونهِ مُسْتحَقّاً بعَقْدِ الإجارةِ لمن عُقِدَ له، وكان يُشْتَرطُ فيها الأجلُ ومقدارُ المنفعةِ ونوعُها على قواعدِ الإجارة، فهذا أيضاً يوضِّحُ لك الفرقَ بين الأَرزاقِ والإجارات.

وإذا أُقْطِعَ الأَميرُ أَو الجنديُّ أَرضاً خَراجيّةً، أو غَيْرَ خراجيةٍ، فآجَرَها، ثم مات في أثناءِ العقدِ قبل انقضاءِ مُدَّةِ الإجارة، فللإمامِ أن يُقِرَّ ورثتَه على تلك الأُجرة، ويُمْضِيَ لهم تلك الإجارةَ إلى أجلِها، وله دَفْعُ جميعِ تلك الأُجرةِ للمُقْطَعِ الثاني إذا كانت المصلحةُ للمسلمين في ذلك، ولا تستقرُّ الأُجْرةُ الأُولى للأولِ إلا بمُضيِّ العقدِ وانقضاءِ أَجلِ الإجارةِ، وهو باقٍ على ذلك الإقطاع، ولو كانت إجارةً من الإمامِ له بذلك الإقطاع لاستحقَّها ورثتُه، ولتعذَّر على الإمام انتزاعُها منهم في مُدَّةِ عَقْدِ الإجارة.

ويُمكنُ تخريجُ هذه الإجارةِ من المُقْطَعِ على قاعدةِ الوقفِ إذا آجَرَ البطنَ الأَولَ زمانَ استحقاقهِ وغيرَ زمانِ استحقاقهِ، فإنَّه هل يَبْطُلُ في غيرِ زمانِ استحقاقهِ أم لا؟ خلافٌ بين العلماء، وهذا المُقْطَعُ إنما يستحقُّ الزمانَ الذي هو فيه مُقْطعٌ لتلك الأرض، فإذا ماتَ أو حُوِّل عنها لغيرها، فقد آل الاستحقاقُ لغيرهِ كالبطن الثاني إذا طرأَ بعدَ الأول، وهذا أيضاً يُوضِّحُ لك الفَرْقَ بين الإجارةِ والوقفِ والأَرزاقِ والإقطاع.

١٩٠/أ ومما يوضِّحُ لك الفرقَ أيضاً: أنَّ الإمامَ إذا أقطعَ/ أميراً أو جُندياً إقطاعاً يجوزُ له أن يُحَوِّله عنه إلى غيرِه على حَسْبِ ما تقتضيه المصلحة، ولو كان عقدَ إجارةٍ لامتنع نَقْلُه عنه إلا بالإقالة منه برضاه.

المسألةُ الرابعة: وقعَ في كتاب «البيان والتحصيل» لأبي الوليدِ بن رُشْدٍ من أصحابِنا رحِمَه الله ما ظاهرُه: أنَّ للإمامِ أن يُوقفَ وقفاً على جهةٍ من الجهات، ووقع للشافعيةِ رحِمَهم الله مِثْلُ ذلك[1]، ومُقْتضى ذلك أنَّ أوقافَهم ـ أَعنِي المُلوكَ والخلفاءَ ـ إذا وقعَتْ على وجه الصحَّةِ والأوضاعِ الشرعيةِ لمصالحِ المسلمين أنَّها تنفُذُ، ولا يجوزُ لأَحدٍ أن يتناولَ منها شيئاً إلَّا إذا قام بشرطِ الواقف، ولا يجوزُ للإمامِ أن يُطْلِقَ ذلك الوقفَ بعد ذلك لمن لم يقُمْ بذلك الوقف، فقد صار ذلك الشرطُ لازِماً للناس وللإمامِ كسائرِ الأوقاف، فليس للإمام تحويلُه عن تلك الجهةِ وإطلاقُه لمن لم يقُم بتلك الوظيفة.

فإن وقفوا على أولادِهم، أو جهاتِ أَقاربِهم لهواهم وحِرْصِهم على حَوْزِ الدُّنيا لهم ولذراريهم، واتّباعاً لغيرِ الأوضاعِ الشرعيةِ لم ينفُذْ هذا الوقفُ، وحَرُمَ على مَنْ وُقِفَ عليه تناولُه بهذا الوقف، وللإمامِ انتزاعُه منه وصَرْفُه له أو لغيرِه على حَسبِ ما تقتضيه مصالحُ المسلمين، وأما الوقفُ الأولُ فهو باطلٌ، ومَنْ تناول منه شيئاً بهذا الوقفِ، كان للإمامِ أَخْذُه منه، ولو وقفَ هذه الجهةَ على جهةٍ أُخرى على الأوضاعِ الشرعيةِ، ولو صحَّ الوقفُ الأولُ لمصادفتهِ للأوضاعِ الشرعية لم يكُنْ للإمامِ تحويلُه.

فإن قُلْتَ: فإن وَقَفَ على ولده بعضَ أراضي المُسلمين وقُراهم، أو أحدٌ من أقاربه اشترى ذلك من مالِ الذي اكتسبَه في زمنِ مملكتهِ هل يصحُّ ذلك الوقفُ أم لا؟

---

(١) انظر «التهذيب» ٤/ ٥١٣ للإمام البغويِّ، و«أعلام الموقعين» ٣/ ٣٨٥ لابن القيم.

قلتُ: الملوكُ فقراءُ مَدينون بسببِ ما جَنَوْه على المسلمين من تصرُّفاتهم في أموال بيت المال بالهواءِ في أبنيةِ الدور العاليةِ المُزَخْرفة، والمراكبِ النَّفيسةِ، والأطعمةِ الطيبةِ، وإعطاءِ الأصدقاءِ والمُدَّاحِ بالباطلِ من أموالٍ وغيرِ ذلك من التصرفات المنهيِّ عنها شرعاً، فهذه كلُّها ديونٌ عليهم، فتكثُر مع تطاوُلِ الأيام[1]، فيتعذَّرُ بسببِها أمران:

أحدُهما: الأوقافُ والتبرُّعاتُ والبيوعاتُ على مذهبِ مالكٍ رحمه الله ومَنْ وافقه، فإنَّ تبرُّعات المديونِ المتأخِّرةِ عن تقرُّرِ الدَّيْنِ عليه باطلةٌ، فيتخرَّج ذلك على هذا الخلاف[2].

وثانيهما: الإرثُ، لأنه لا ميراثَ مع الدَّيْنِ إجماعاً، فلا يُوْرَثُ عنهم شيءٌ، وما تركوه من المماليكِ لاينفذُ عِتْقُ الوارثِ فيهم، بل هم أَموالُ بيتِ المالِ مُستحقّون/ بسببِ ما عليهم من الدَّيْن، فلا ينفذُ فيهم إلا عِتْقُ ١٩٠/ب متولِّي بيتِ المال على الوجهِ الشرعيِّ، وإعتاقُهم لغيرِ مصلحةِ المسلمين لا يجوز، فإن وقَفوا وقفاً على جهاتِ البِرِّ والمصالحِ العامةِ ونَسبوه لأنفُسِهم بناءً على أنَّ المالَ الذي في بيتِ المالِ لهم كما يعتقدُه جَهَلةُ الملوكِ بطَلَ الوقفُ، بل لا يصحُّ إلَّا أن يُوقفوا معتقدين أنَّ المالَ للمسلمين والوَقْفَ للمسلمين، أمَّا أنَّ المالَ لهم والوقف لهم فلا، كمَنْ وقفَ مالَ غيرِه على أنه له، فلا يصحُّ الوقفُ، فكذلك ههنا.

---

(١) قد تكلَّم على هذه المسألة الإمام الناصح الزاهد التقيُّ البلاطنسي (٨٥١-٩٣٦) في كتابه النافع: «فصل المقال فيما يحلُّ ويحرمُ من بيت المال»: ١٠٠ فما بعدها، وهو كلامُ من استبدَّت الحرقةُ بقَلْبه حين رأىٰ هذا الصنيع السيِّءَ الذي يفعلهُ ولاةُ زمانه وقضاةُ أوانه.

(٢) انظر بَسْط هذه المسألة وموارد الخلاف فيها في كتاب «قرَّة العين ببيان أنَّ التبرُّع لا يُبْطلُه الدين» لابن حجر الهيتمي الشافعي، فقد أوفى على الغاية في استيعاب الأدلة وتحرير المقام.

المسألةُ الخامسة: المصروفُ من الزكاةِ للمجاهدين ليس أجرةً وإجارةً، بل إرزاقٌ خاصٌّ من مال خاص. وهل يتعيَّنُ صَرْفُه لهذه الجهةِ فيتخرَّجُ على الخلافِ بين الشافعيةِ والمالكية رحمهم الله؟ هل اللامُ للمِلْكِ أم لا(١)؟ وليس هو إجارةً وإلّا لاشترِطَ فيه مقدارُ العَمَلِ والمُدَّةُ الموجبةُ لتعيينِ العملِ وغيرُ ذلك من شُروطِ الإجارة، ولما لم يكن كذلك كان أَرزاقاً خاصّةً من جهةٍ خاصّةٍ، ويقع الفرقُ بينه وبين أَصلِ الأرزاقِ بأنَّ أَصْلَ الأرزاقِ يصحُّ أن يبقى في بيتِ المال، ولا يُصْرَفَ في الوقفِ، وهذا يجبُ صَرْفُه؛ إمّا في جهةِ المجاهدين، أو غيرِهم من الجهاتِ الثمانية(٢)، لأنَّ جهةَ هذا المالِ عَيَّنها الله عزَّ وجل في كتابهِ العزيز، فيجبُ على الإمامِ إخراجُها فيها إلَّا أن يمنَعَ مانع، وكذلك كُلُّ جهةٍ عَيَّنها الله تعالى كالخُمسِ يتعيَّنُ المبادرةُ إلى صَرْفهِ بحَسبِ المصلحةِ، وأمَّا ما يُورَثُ عن الموتى من أموالِ بيتِ المال، أو يُحازُ عن الغائبِ المنقطعِ خبرُه، فهذا لا جِهةَ له إلَّا ما يعرضُ من المصالحِ، فهذا هو الفرقُ بين هذه الأَرزاقِ الخاصَّة وبقيةِ الإرزاقات.

المسألةُ السادسة: ما يُصْرَفُ للقسَّامِ للعَقارِ بين الخُصوم من جهةِ الحُكَّامِ، والتَّرْجُمانِ الذي يُتَرْجِمُ الكُتبَ عند الحُكَّامِ، وكاتبِ الحاكمِ، ونائبه وأُمناءِ الحكَّام على الأَيتام ونحوِ ذلك، فذلك كلُّه أرزاقٌ لا إجارَةٌ

---

(١) فيه إشارةٌ إلى قوله تعالى: ﴿۞ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ﴾ [التوبة: ٦٠] فقد وقع الخلافُ بين الشافعية والمالكية في كَوْنِ اللام للمِلْكِ أم لا؟ انظر «أحكام القرآن» ٣/ ٩٥٩ لابن العربي المالكي.

(٢) يعني المذكورة في قوله تعالى: ﴿۞ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: ٦٠].

تَجْري عليه أحكامُ الأَرزاقِ دون أَحكامِ الإِجارات كما تقدَّم بيانه، وكذلك ما يتناوله الخَرَّاصُ على خَرْصِ الأموالِ الزكويةِ من الدوالي والنخلِ، وسُعاةُ المواشي والعُمَّالُ على الزكاة، كلُّ ذلك أرزاقٌ لا إجارةٌ، ونَحْوُ هذه المسائلِ ممَّا هو في سِلْكِها يتخرَّجُ عليها، فقد اتَّضح لك بهذه المسائل الفرقُ بين قاعدةِ الأرزاقِ وقاعدةِ الإجارة، وقاعدةِ وَقْفِ الملوك وأحكامِ ذلك المُخْتلفةِ الأوضاع.

* * *

الفرقُ السادسَ عَشَر والمئة

/ بين قاعدةِ استحقاقِ السَّلبِ في الجهادِ ١٩١/أ

وبين قاعدةِ الإقطاعِ وغيرِه من تصرُّفاتِ الأئمة

وإن كان الجميعُ من تصرُّفاتِ الإمامِ وليس بإجارةٍ

واعلم أَنَّ السَّلَبَ عند مالكٍ رحمه الله إنَّما يُسْتَحَقُّ بقولِ الإمام: «مَنْ قتل قتيلاً فله سَلَبُه»(١)، وأنه لا يستحقُّ بمُجرَّدِ القتلِ، وقاله أبو حنيفةَ رحِمَه الله؛ وقال الشافعيُّ وابنُ حنبل رضي الله عنهما: يستحقُّ بمُجرَّدِ القتل، وأنه يستحقُّ بفُتْيا رسولِ الله ﷺ في ذلك لا بتصرُّفهِ بطريقِ الإمامة، وقد تقدَّم في الفرق بين تصرُّفاته ﷺ: أنَّ ما وقع منها على أنه بالإمامةِ لا بُدَّ فيه من إذن الإمام، وما وقع منها بتصرُّفه ﷺ بطريقِ القضاء لا بُدَّ فيه من قضاءِ القاضي، وما وقعَ منها بطريق الفُتيا والتبليغ يُستحقُّ بدون قضاءِ قاضٍ وإذنِ إمام(٢). قال مالكٌ رحِمَه الله في «المُدَوَّنة»(٣): لم يبلُغْني أنَّ السَّلبَ كان للقَاتلِ إلا يَوْمَ حُنَيْن، وهو موكولٌ إلى اجتهادِ الإمام، فإن قُلْنا: إنَّه من باب التبليغِ والفُتْيا فقد حصلَ السَّلَبُ من بابٍ آخَرَ غيرِ تصرُّفات الأئمةِ، فلا يُحتاجُ إلى الفرقِ كما قاله الشافعيُّ رضي

---

(١) سبق تخريجُه.

(٢) قد تقدَّم بسطُ هذا في الفرق السادس والثلاثين من المجلد الأول. ووقعت الإشارةُ إلى الفصل النفيس الذي عقده القرافي في هٰذه المسألة في كتابه: «الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرّفات القاضي والإمام» انظرها: ٩٩-١٢٠.

(٣) انظر «المدونة الكبرى» ٢/ ٣٠.

الله عنه، فليس للإمام نَزْعُه ممَّن وُجِدَ في حَوْزِه بشَرْطِهِ، لأن القتلَ حينئذٍ سببُ الاستحقاق، فلا يجوز للإمامِ أن يأخُذَ ما هو مُستحَقٌّ بسَبَبه.

وإن قلنا: إنه من باب تصرفاتِ الأَئمة كما قاله مالكٌ رحمه الله فللإمام نَزْعُه ممَّن وُجِدَ معه، لأنَّ سَبَبَ استحقاقهِ تصرُّفُ الإمامِ، ولم يوجَدْ، فَبقِيَ من الغنيمةِ(١).

وأما الإقطاع فإنه يُحازُ بغيرِ سببٍ يوجبُ استحقاقَه وتمليكَه، وإنما هو إعانةٌ على أَحوالٍ تقَعُ في مُستقبلِ الزمان وليس تمليكاً حقيقياً، فلذلك كان للإمام نَزْعُه في أيِّ وقتٍ شاء، وتبديلُه بغيرِه بخلافِ السَّلَبِ، وإنَّما يساوي السَّلَبُ ما حازَه الأجنادُ والأمراءُ من إقطاعاتِهم من خراجٍ وغيرِه، فإنَّه لا يجوزُ للإمامِ نَزْعُه منهم لتقرُّرِ مِلْكِهم عليه، وأما السَّلَبُ فقبلَ حُصولِ سَبَبِهِ لا يكونُ للقاتلِ به تعلُّقٌ البتَّةَ، وبعد حصولِ سببهِ يصيرُ مملوكاً بالكُلِّيَّة، فالحالةُ المُتوسِّطَةُ القابلةُ للانتزاعِ لا تحصُلُ للسَّلَبِ

(١) انظر «أحكام القرآن» ٢/ ٨٣٨ حيث نصر ابن العربي مذهب المالكية، واحتجَّ لهم بما ثبت عند مسلم (١٧٥٣) وغيره من حديث عوف بن مالك قال: قتل رجلٌ من حِمْيَرَ رجلاً من العدوِّ، فأراد سَلَبَه، فمنعَه خالدُ بن الوليد، وكان والياً عليهم، فأتى رسولَ الله ﷺ عوفُ بن مالكٍ، فأخبره، فقال لخالدٍ: «ما منعك أن تُعْطِيَه سَلَبَه؟» قال: استكثرتُه يا رسولَ الله! قال: «ادفَعْه إليه»، فمرَّ خالدٌ بعوفٍ فجرَّ بردائه، ثم قال: هل أنجزتُ لك ما ذكَرْتُ لك من رسولِ الله ﷺ؟ فسمعه رسولُ الله ﷺ، فاستغضب فقال: «لا تُعْطِه يا خالدُ، لا تُعْطِه يا خالد، هل أنتم تاركون لي أمرائي؟» وذكر الحديث، قال ابن العربي: ولو كان السَّلَبُ حقاً له من رأسِ الغنيمة لما ردَّه رسولُ الله ﷺ، لأنَّها عقوبةٌ في الأموالِ، وذلك أمرٌ لا يجوز بحال. انتهى كلامُه، وعلى هذا المعنى دار كلامُ المازري في «المُعْلم» ٣/ ١٤، وتأوَّل الإمام النووي الحديث على وَجْهين في «شرح صحيح مسلم» ٦/ ٣٠٩، ولكن يتطرَّق إليهما الاحتمال.

البتَّة، والإقطاعُ يحصُلُ له[1] هذه الحالةُ المتوسِّطةُ القابلةُ للانتزاعِ وإبدالهِ بغيرِه.

ويدلُّ على صحَّةِ قولِ الشافعيِّ وابنِ حنبلٍ رحمهما الله: أنَّه من بابِ الفُتْيا والتبليغ، أنَّه الغالبُ على تصرُّفاته ﷺ، لأنه ﷺ رسولٌ، وهذا شأنُ الرسالةِ ـ أعني التبليغَ ـ وحَمْلُ تصرُّفاتهِ ﷺ على الغالبِ طريقٌ حسن، وهو مُسْتَنَدُ مالك رحمَه الله في حَمْلِ قوله عليه الصلاة والسلام: «من أَحيا أَرْضاً مَيْتةً فهِيَ له»[2] وقال: إذْنُ الإمام ليس شَرطاً في المِلْكِ

١٩١/ب بالإحياء،/ وأَبو حنيفةَ رحِمَه الله مشىٰ على قاعدتهِ فيهما، وجعلَهما من بابِ التصرُّفِ بالإمامة، وأما مالكٌ رحِمَه الله فقد نقضَ أَصْلَه، والشافعيُّ رضي الله عنه مشىٰ على أَصْلهِ في الحَمْلِ على الغالبِ في الفُتيا دون الإمامة، وسببُ نَقْضِ مالكٍ لأَصْله أمورٌ[3]:

أحدُها: أنَّ أَصلَ الغنيمةِ مُستحَقٌّ للغانمين لقولهِ تعالى: ﴿۞ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ﴾ [الأنفال: ٤١] ومفهومُه: أنَّ الأربعةَ الأخماسِ للغانمين كما قال تعالى: ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ﴾ [النساء: ١١]، معناه: والثُلثانِ للأب، ولمَّا كان ذِكْرُ الضدِّ المقابلِ يدلُّ على مُقابلهِ، اكتَفى بذِكْرِه عن ذِكْرِه في الآيتينِ، ولما كانت الأَربعةُ الأخماسِ مستحقَّةً للغانمين، فلو جعلنا قوله ﷺ: «مَنْ قتل قَتيلاً فله سَلَبُه» فُتْيا، لكان ذلك أبلغَ في مُنافاةِ الظاهرِ المتقدِّم ممَّا إذا جعلناه من باب التصرُّفِ بالإمامة، وأنه لا يستحقُّ حتى يقولَ الإمامُ تلك المقالةَ، فإنَّ التوقُّفَ على شَرْطٍ

---

(١) في الأصل: لها. ولعلَّ الصوابَ ما أَثبتناه.

(٢) سبق تخريجُه، وذِكْرُ اختلافِ الفقهاءِ في دلالتهِ على الفُتْيا والتبليغ أو التصرُّفِ بالإمامة في الفرق السادس والثلاثين.

(٣) انظر «شرح صحيح البخاري» ٥/ ٣٠٩-٣١٤ لابن بَطَّال.

أبعَدُ عن التخصيصِ من الإخراجِ بغيرِ شَرْطٍ، فكان تقليلُ التخصيصِ وإبعادُه أَوْلىٰ.

وثانيها: أَنه يُؤدِّي إلى إفسادِ النيات، وأَن يُقاتِلَ الإنسانُ مَنْ عليه سَلَبٌ طمَعاً في سَلَبِهِ لا نُصْرَةً لدينِ الله تعالى، وربما أوقع ذلك خللاً عظيماً في الجيشِ، فكان ذلك سبباً للهزيمة، واستئصالِ المسلمين بأن يكونَ الشجعانُ قليلين في التزيُّنِ واللباسِ، والعَجَزةُ والجُبَناءُ هم المتحصِّنون بأَنواعِ الأسلحةِ فيشتغلُ الناسُ بهم عن الشُّجعانِ رغبةً في لِباسهم، فيستولي شُجعانُ الأعداءِ على أبطالِ المسلمين وجَيْشِهم، فيَهْلكون، ثم إنَّه يؤدِّي إلى ضياعِ ثوابِ الآخرة، وهو أعظمُ المفاسدِ، بل العقاب الأليم بسببِ المقاصدِ الردية، وهذا بعيدٌ عن قواعدِ الدينِ فلا يُسْتكْثَرُ منه، فإذا جُعِلَ ذلك موقوفاً على قولِ الإمامِ اندفعَت هذه المفاسدُ بسببِ أنه إنما يتصرفُ بحَسبِ المصلحة، فإذا كان القومُ الذين في الجيشِ بعيدين عن ذلك القولِ، وإلا لم يقُلْ فتندفع المفاسد، وإنَّما يأتي إذا جعلناه فُتيا عامّةً في جَميعِ الأحوال كما قاله الشافعية.

وثالثها: أَن ظاهرَ القرآنِ متواترٌ مقطوعٌ به، والحديثُ خبرُ واحدٍ وليس أَخصَّ من الآية حتى يُخصِّصَها لتناولِ لفظِ الآية[1]، وهو قولُه تعالى: ﴿أَنَّمَا غَنِمْتُم﴾ [الأنفال: ٤١] الغنيمةَ في الجهادِ وغيرِه، وهو مُقتضى اللفظِ لغةً، فالغنيمة صادقةٌ لغةً على الغاراتِ المحرَّمةِ ونحوِها. وقولهُ عليه الصلاة والسلام: «مَنْ قتل قتيلاً فله سَلَبُه» يتناولُ لغةً الغنيمةَ/ وغيرَها ١٩٢/أ

(١) نقل الشيخ عبد الفتاح أبو غدّة في «الإحكام في تمييز الفتاوىٰ عن الأحكام»: ١١٨ عن هامش مخطوطة الأحمدية ما نصُّه: الحديثُ خاصٌّ فيُخَصُّ به عمومُ الآيةِ وإنْ كان خَبرَ واحد.

حتى لو قتله غِيلةً في بيتهِ تناولَه اللفظ، غَيْرَ أنَّ الإجماعَ منعقدٌ على تخصيصِه بالجهادِ المأمورِ به، فحينئذٍ كلٌّ واحدٍ منهما أعَمُّ من الآخَرِ وأخَصُّ من وجه، والتخصيصُ والعمومُ إنَّما يكون بحَسب ما يقتضيه اللفظُ لغةً، والعامُّ والخاصُّ من وجهٍ لا يَخُصُّ أحَدُهما الآخَرَ لحصولِ التعارضِ فيُصار للترجيح، ولفظُ القرآنِ متواتِرٌ، فيكونُ أرجَحَ، فيُقَدَّمُ على الخبرِ بحسب الإمكان، وقد أجمَعْنا على أَنَّ الإمام إذا قال ذلك يستحقُّ، فيبقى فيما عدَاه على مُقتضى الأصل.

ورابعُها: أنَّ أبا بكر الصديقَ وعُمرَ رضي الله عنهما تركا ذلك في خلافتِهما، ولو كان ذلك فُتْيا لما تركاها، بل علِما أَنَّ ذلك تصرُّفٌ بطريقِ الإمامةِ بحسبِ المصلحة، ولم يَرَيا أنَّ المَصْلحةَ حينئذٍ تقتضي ذلك، فلم يقولا به، فهذه وجوهٌ ظاهرةٌ فيما قاله مالكٌ رحمه الله تعالى، وأَنَّها موجبةٌ لأن يُخالفَ أَصْلَه لها.

* * *

الفرقُ السابعَ عَشرَ والمئة
بين قاعدةِ أَخْذِ الجزيةِ على التمادي على الكُفْر فيجوز، وبين قاعدةِ أَخْذِ الأَعواضِ على التمادي على الزِّنىٰ وغيره من المفاسد فإنه لا يجوز إجماعاً[1]

وقد أَوْرده بعضُ الطاعنين في الدينِ سؤالًا في الجزيةِ فقال: شأنُ الشرائعِ دَفْعُ أَعْظَمِ المفسدتَيْن بإيقاعِ أدناهما، وتفويتِ المصلحةِ الدُّنيا بدَفْعِ المفسدةِ العليا، ومفسدةُ الكُفْرِ ترْبو[2] على مصلحةِ المأخوذِ من الجزيةِ من أموالِ الكفار، بل على جُمْلةِ الدُّنيا وما فيها فَضْلاً عن هذا النَّزْرِ اليسيرِ، فلِمَ وردَتِ الشريعةُ المُحمَّدية بذلك؟ ولِمَ لا حُتِّمَ القَتْلُ دَرْءاً لمَفْسدة الكُفر؟

---

(١) قد علَّل الإمامُ ابن عبد السلام أَخْذَ الجزية من أَهل الكتاب في «القواعد الكبرى» ١/ ١٤٩ بقوله: التقريرُ بالجِزْيةِ وهو مختصٌّ بأهلِ الكتابَيْن والمجوس، لإيمانِهم بالكتب السماوية التي يوافقُ مُعظمُ أحكامِها أحكامَ الإسلام، فخفَّ كفرُهم لإيمانِهم بتلك الأحكام، بخلافِ مَنْ جَحَدها، فإِنَّه كذَّبَ الله سبحانه في معظمِ أحكامِهِ وكلامِهِ، فكان كُفرهُ أَغْلظ بخلافِ من آمنَ بالأكثرِ وكفر بالأقلِّ.
ولا تؤخذُ الجزية عِوَضاً على تقريرِهم على الكفرِ، إذْ ليس مِن إجلالِ الربِّ أن تُؤخَذَ الأعواضُ على التقريرِ على سَبِّه وشَتْمهِ ونِسْبتهِ إلى ما لا يليقُ بعظمتهِ، ومن ذهب إلى ذلك فقد أبعد، وإنما الجزيةُ مأخوذةٌ عن حَقْنِ دمائِهم وصيانةِ أموالِهم وحُرَمِهم وأطفالهم، مع الذبِّ عنهم إنْ كانوا في ديارِنا، وليست مأخوذةً عن سُكنى دار الإسلام، إذْ يجوزُ عَقْدُ الذمَّةِ مع تقريرهم في ديارهم» انتهى كلامُه.

(٢) في المطبوع «تُرْبي» من «أربى» بمعنى زاد، وهو سائغٌ صحيح، فلا التفات إلى ما في طبعة دار السلام من كَوْنهِ غيرَ صوابٍ.

وجوابُ هذا السؤالُ هو سِرُّ الفرقِ بين القاعدتين، وذلك أنَّ قاعدةَ الجزيةِ من بابِ التزامِ المفسدةِ الدنيا لدَفْعِ المفسدةِ العُليا وتوقُّعِ المصلحةِ العليا، وذلك هو شأنُ القواعدِ الشرعيةِ؛ بيانهُ: أنَّ الكافر إذا قتل انسدَّ عليه بابُ الإيمان، وبابُ مقامِ سعادةِ الجِنان، وتحتَّمَ عليه الكفرُ والخلودُ في النيرانِ، وغَضبُ الديان، فشرعَ الله تعالى الجِزْيَةَ رجاءَ أن يُسْلِمَ في مُسْتقبلِ الأزمان لا سيَّما مع اطِّلاعِه على محاسن الإسلام، والإلجاءِ إليه بالذلِّ والصَّغارِ في أخذ الجزية، فإذا أسلمَ لزِمَ من إسلامهِ إسلامُ ذُرِّيتهِ، فاتَّصلت سلسلةُ الإسلامِ مِنْ قِبَلهِ بَدَلًا عن ذلك الكفر، فإنْ مات على كُفرِهِ ولم يُسْلِمْ، فنحنُ نتوقَّعُ إسلامَ ذرِّيتهِ المُخَلَّفين من بعده، وكذلك يحصلُ التوقُّعُ من ذريةِ ذُرِّيتهِ إلى يومِ القيامة، وساعةٌ من إيمانٍ تعدِلُ دَهْراً مِنْ كُفْر.

١٩٢/ب وكذلك خلقَ الله تعالى آدمَ على/ وَفْقِ الحِكمةِ، وأَكْثرُ ذُرِّيته كُفَّارٌ، وعَدَّ النبيُّ ﷺ خَلْقَه من جُملةِ البركاتِ المُوجبةِ لتعظيمِ يومِ الجُمُعة، فقال في تعظيمِ يومِ الجُمعة لمَّا ساق تعظيمَه والثناءَ عليه في الحديثِ الصحيح: «أفضَلُ يومٍ طلعَتْ عليه الشمسُ يومُ الجُمُعة؛ فيه خلقَ الله آدمَ، وفيه تابَ عليه، وفيه تقومُ الساعة»[1] فجعل خَلْقَ آدمَ عليه السلام فيه من جُمْلةِ فضائلهِ، لأنَّ خَلْقَه سببُ وجود الأنبياءِ عليهم السلام والصالحين وأهلِ الطاعة والمؤمنين، وإن كان مع كُلِّ رجلٍ مسلمٍ المِئون من الكُفَّار فلا عِبْرةَ بهم لأجلِ ذلك المُسلم الواحد، ولذلك جاء في الحديثِ الصحيحِ عن رسول الله ﷺ: «أنَّ الله تعالى يقولُ لآدمَ عليه

---

(١) أخرجه مالك في «الموطأ» ١/ ١١٠، ومسلم (٨٥٤)، والترمذي (٤٩١)، وأبو داود (١٠٤٦)، وغيرهم من حديث أبي هريرة بلفظ «خيرُ يومٍ». وصحَّحه الحاكم ١/ ٢٧٨، وابن حبان (٢٧٧٢) وفيه تمام تخريجه.

السلام: ابعثْ بَعْثَ النارِ، فيُخْرِجُ من كل ألفٍ تسعَ مئةٍ وتسعةً وتسعين»(١) فيَبْقى من كُلِّ ألفٍ واحدٌ، والبَقيَّةُ كفَّارٌ فُجَّارٌ، أَهْلُ النارِ والمعاصي والفجورِ، ومع ذلك كان ذلك الواحد تَرْبو مَصلحةُ إسلامه على مفسدةِ أولئك، وأنَّهم كالعَدَمِ الصِّرْفِ بالنسبةِ إلى نورِ الإيمانِ وعبادةِ الرحمٰن، فتأمَّل ذلك(٢). فكذلك ههنا؛ إيمانٌ يُتوَقَّعُ من الأَصلِ أو من آحادِ الذراري لا يُعادلُه شيءٌ من ذلك الكفرِ الواقعِ من غيرِه، فعَقْدُ الجِزْيةِ من آثارِ رحمةِ الله تعالى. ومن الشرائعِ الواقعةِ على وَفْقِ الحِكمةِ، ولم تُؤخَذ الجزيةُ من الكافرِ لتحصيلِ مصلحةِ تلك الدراهمِ المأخوذةِ منه، بل لتوقُّعِ هذه المصلحةِ أو المصالحِ العظيمةِ بالتزامِ تلك المفسدةِ الحقيرةِ، بخلافِ أَخْذِ المالِ على مُداومةِ الزنىٰ أو غيرِه من المفاسد، فإنَّ ذلك ترجيحٌ للمصلحةِ الحقيرةِ التي هي الدراهمُ على المفسدةِ العظيمةِ التي هي معصيةُ الله تعالى. نعم لو عَجَزْنا عن إزالةِ مُنْكَرٍ من هذه المنكراتِ إلا بدَفْعِ دراهمَ دفعناها لمن يأكلُها حراماً حتى يترُكَ ذلك المنكرَ العظيمَ، كما يُدْفَعُ المالُ في فِداءِ الأُسارى(٣)، والكُفَّارُ مُخاطبون بفُروعِ الشريعةِ

---

(١) أصل الحديث في البخاري (٦٥٣٠) من حديث أبي سعيد الخدري ولفظُه: «يقول الله: يا آدم، فيقول: لبيك وسعديك والخيرُ في يديك، قال: يقول: أخرِجْ بَعْثَ النار، قال: وما بَعْثُ النار؟ قال: من كلِّ ألف تِسْعَ مئةٍ وتسعةً وتسعين، فذاك حين يشيب الصغير» وهو عند مسلم (٢٢٢)، وفي الباب عن أنس عند ابن حبان (٧٣٥٤) وأبي يعلى (٣١٢٢) وغيرهما بإسنادٍ صحيح على شرط الشيخين.

(٢) وهذا الذي قاله الإمام القرافيُّ قد سبق إليه أبو بكر بن العربي في «القبس» ١/ ٢٦٠ حيث تكلَّم عن فضائل يوم الجمعة التي منها خَلْقُ آدم، قال: ووَجْه الفضيلةِ فيه انبعاثُ الخيراتِ منه من النبوة والعبادة والقيام بحقِّ الإلهية. فإن قيل: وقد صدر عن ذُرِّيته ما صدر من المعاصي وهي أكثر! قُلْنا: لحظةٌ من التوحيد خيرٌ من الدهرِ كُلِّه معصية، وكلمةٌ من الإيمان أفضَلُ من كُفرِ الخَلْقِ بأَجمعِهم. انتهى كلامُه.

(٣) قال العزُّ بن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ١/ ١٧٦: =

يَحْرُمُ عليهم أكْلُ ذلك المال ليُتَوَصَّلُ بذلك المُحَرَّمِ لتخليصِ الأَسيرِ من أيدي العدو، ولذلك يُعطىٰ المُحاربُ المالَ اليسيرَ كالثوبِ ونحوِه ليَسْلَمَ صاحبُه من المُقاتلةِ معه فيموتُ أَحَدُهما أو كلاهما، أو يكونُ المأخوذُ من المال على وجهِ التحريمِ والمعصيةِ أكثَرَ، وأَمَّا دَفْعُ المالِ لغرضِ المداومةِ على المعصيةِ ليس إلَّا، فهذا لم يقَع في الشريعةِ، بل الشريعةُ تحرِّمُه ولا تُبيحُه، فهذه القاعدةُ مَفْسَدَةٌ صِرْفَةٌ فلم تُشْرَعْ، وقاعدةُ الجزيةِ مُشْتملةٌ
١٩٣/أ على التزامِ/ المفسدةِ القليلةِ لدَفْعِ المفسدةِ العظيمة وتوقُّعِ المصلحةِ العظيمة، فشُرِعت، فهذا هو الفرقُ بين القاعدتين.

= وقد تجوزُ المُعاونةُ على الإِثْم والعدوان والفسوقِ والعصيان لا مِن جهةِ كَوْنِها معصيةً، بل من جهةِ كونِها وسيلةً إلى مصلحة، وله أمثلةٌ:

(منها): ما يُبْذَلُ في افتكاك الأسارى، فإنَّه حرامٌ على آخذِيه، مباحٌ ـ بل مندوبٌ ـ لباذليه.

(ومنها): أن يُكرِه امرأةً على الزِّنىٰ، ولا يتركَها إلّا بافتداءٍ بمالِها أو بمالِ غيرِها، فيلزمُها ذلك عند إمكانه.

وليس هذا على التحقيقِ معاونةً على الإثم والعدوانِ والفسوقِ والعصيان، وإنَّما هو إعانةٌ على دَرْءِ هذه المفاسد، فكانت المعاونةُ على الإثمِ والعدوان والفُسوقِ والعصيانِ تَبَعاً لا مَقْصوداً.

الفرقُ الثامنَ عَشَرَ والمئة
بين قاعدةِ ما يُوجبُ نَقْضَ الجِزْيةِ، وبين قاعدةِ ما لا يُوجِبُ نَقْضَها(١)

اعلم أنَّ عَقْدَ الجِزْيةِ مُوجبٌ لِعِصْمَةِ الدماءِ وصيانةِ الأموالِ والأَعراض إلى غيرِ ذلك ممَّا يترتَّبُ عليه(٢)، وحقيقةُ عَقْدِ الجزية هو: التزامُنا لهم ذلك بشروطٍ نشترطُها عليهم مضَت سُنَّةُ الخلفاءِ الراشدين بها، وهي أيضاً مُسْتفادةٌ من قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩].

قال ابنُ حَزْمٍ في «مراتب الإجماع»(٣): الشروطُ المُشْتَرطةُ عليهم:

---

(١) لضَبْطِ معاقدِ هذا الفرق، انظر «أحكام أهل المِلَل»: ٨٧ فما بعدها للإمام الخلاَّل، و«الصارم المسلول» ٢١٢ لشيخ الإسلام ابن تيمية، وأمَّا ما كتبه الإمام ابن القيم بخصوص الجزية في «أحكام أهل الذمة» ١/ ٢٢ فما بعدها فهو العُمْدَةُ في هذا الباب، وقد أوْفى على الغايةِ، ونقع الغُلَّةَ في كثرة النقولِ وجودةِ الاستدلالِ، وأيضاً فقد ذكر القرافيُّ هذا الفرق في «الذخيرة» ٣/ ٤٥٣ وهو مُشتملٌ على جملة المطالب والنقولِ المذكورةِ هنا.

(٢) انظر «السيف المسلول على مَنْ سبَّ الرسول ﷺ»: ٣١٨ للتقيّ السُّبكيِّ، حيث نبَّه على أنَّه بعد شرعيةِ الجزيةِ، فليس لنا أن نَعْقِدَ الذمَّةَ إلَّا بها، وأمَّا قبلَ ذلك، فإنَّ في قَصْرِ الذمَّةِ على ما يقتضي أداءَ الجزيةِ نَظَراً، لأن الذمَّة معناها الالتزام، فينبغي إذا التزموا إجراءَ الأحكام عليهم، والتزمنا لهم الذبَّ عنهم، انعقدت الذمَّةُ وإن لم تكن جزيةٌ في ذلك الوقتِ لعدم مشروعيتها.

(٣) انظر «مراتب الإجماع»: ١١٥-١١٦. وقد تصرَّف القرافي بعبارة ابن حزمٍ تصرُّفاً ملحوظاً. وأصلُ هذا النقلِ هو المعروف بالشروط العمرية، وقد نقلها بتمامِها =

أن يُعطوا أربعةَ مثاقيلَ ذهباً في انقضاءِ كُلِّ عامٍ قَمَريٍّ، صَرْفُ كُلِّ دينارٍ اثنا عَشَرَ درهماً(١)، وأن لا يُحْدِثوا كنيسةً ولا بِيعةً ولا دَيْراً ولا صَوْمعةً، ولا يُجَدِّدوا ما خَرِبَ منها، ولا يمنعوا المسلمين من النزولِ في كنائِسهم وبِيَعِهم ليلاً ونهاراً، ويُوَسِّعوا أبوابَها للنازلين، ويُضيفوا من مَرَّ بهم من المسلمين ثلاثة، وأن لا يُؤْووا جاسوساً، ولا يكتموا غِشّاً للمسلمين، ولا يُعَلِّموا أولادهم القرآنَ، ولا يَمْنعوا أحداً منهم الدخولَ في الإسلام، ويُوَقِّروا المسلمين، ويقوموا لهم من المجلسِ، ولا يتشبَّهوا بهم في شيءٍ من لباسِهم، ولا فَرْقِ شَعْرِهم، ولا يتكلَّموا بكلامِهم، ولا يتكَنَّوْا بكُناهم، ولا يركبوا على السُّروج، ولا يتقلَّدوا شيئاً من السلاح ولا يحملوه مع أنفسهم، ولا يَتَّخِذوه، ولا يَنقُشوا خواتيمَهم بالعربية، ولا يبيعوا الخَمْرَ من مسلمٍ، ويجزُّوا مقادمَ رؤوسِهم، ويشدُّوا الزنانير، ولا يُظْهِروا الصليب، ولا يُجاوِروا المسلمين بموتاهم، ولا يَطْرحوا في طريقِ المسلمين نجاسةً، ويُخْفوا النواقيسَ وأصواتَهم، ولا يُظْهِروا شيئاً من شعائرهم، ولا يَتَّخِذوا من الرقيق ما جرَتْ عليه سهامُ المسلمين، ويُرْشِدوا

= الإمام ابن القيم في «أحكام أهل الذمة» ٢/ ٦٥٧ وقال: وشُهرةُ هذه الشروط تُغْني عن إسنادِها، فإنَّ الأئمة تلقَّوْها بالقبولِ، وذكروها في كُتُبِهم، واحتجوا بها، . . . ، وقد أنفذها بعده الخلفاءُ، وعملوا بموجَبها. وانظر «تفسير ابن كثير» ٤/ ١٣٣.

(١) الذي في «مراتب الإجماع»: ١١٥: بعد أن يكونَ صرفُ كلِّ دينارٍ اثني عَشَر درهماً.

وقد علَّق شيخ الإسلام ابن تيمية على كلام ابن حزمٍ هذا بقوله: للعلماءِ في الجزية: هل هي مُقَدَّرةٌ بالشرع، أو باجتهادِ الإمام أن يزيدَ على أربعةِ دنانير؟، وهذا إحدى الروايتين عن أحمد، وهي مذهبُ عطاءٍ والثوري ومحمد بن الحسن وأبي عُبَيْدٍ وغيرهم. انظر «نقد مراتب الإجماع»: ١١٥ المنشور بضميمة «مراتب الإجماع».

المسلمين، ولا يُطْلِعوا عليهم عدواً، ولا يضربوا مسلماً ولا يسبُّوه ولا يستخدموه، ولا يُسْمِعوا مُسلماً شيئاً من كُفْرِهم، ولا يَسبُّوا أحداً من الأنبياءِ صلواتُ الله وسلامُه عليهم، ولا يُظْهِروا خَمْراً ولا نكاحَ ذاتِ مَحْرَمٍ، وأن يُسْكِنوا المسلمين بينهم، فمتى أخَلُّوا بواحدةٍ من هذه الشروطِ، اختُلِفَ في نَقْضِ عَهْدِهم وقَتْلِهم وسَبْيِهم وأَخْذِ أموالهم[1].

واعلم أنَّ الجادَّةَ من مذاهبِ العلماءِ كمالكٍ والشافعيِّ وأَبي حنيفةَ وابنِ حَنْبلٍ رضي الله عنهم، لا يرَوْنَ النَّقْضَ بالإخلالِ بأحدِ هذه الشروطِ كيف كان، بل بعضُها يوجبُ النقضَ وبعضُها لا يوجب،/ وقد سبق إلى ١٩٣/ب
خاطر الفقيهِ: أنَّ المشروطَ شأنُه الانتفاءُ عند انتفاءِ أَحدِ شروطه، ولو كان له ألفُ شرطٍ إذا عُدِمَ واحدٌ منها لا يُفيدُ حضورُ ما عداه كما يجدُه في شرائطِ الصلاةِ والزكاةِ وغيرِهما؛ إنْ عُدِمَ شَرْطٌ واحدٌ عُدِمَ جميعُ الشروط، فلذلك يخطُرُ لضَعفَةِ الفقهاء: أنَّ شروطَ الجزيةِ ينبغي أن تكونَ كذلك، وليس الأمرُ كذلك، بل مذهبُ الجمهورِ هو الصواب[2]، وأنَّ قاعدةَ ما يُوجِبَ النَّقْضَ مُخالفةٌ لقاعدةِ ما لا يُوجبُه، فإنَّ عَقْدَ الذمةِ عاصمٌ للدماءِ كالإسلامِ، وقد ألزمَ الله تعالى المُسلمَ جميعَ التكاليفِ في عَقْدِ إسلامهِ، كما ألزم الذميَّ جُمْلةَ هذه الشروطِ في عقد أمانهِ، فكما

---

(١) انظر بَسْط هذه المسألة في «أحكام أهلِ الذمَّةِ» ٢/ ٧٩٥ لابن القيم، وانظر أيضاً «أحكام أهل الذمة»: ١٢٤ لأبي المواهب جعفر بن إدريس الكتاني.

(٢) قد فسَّر ابن القيم في «أحكام أهل الذمة» ٢/ ٨٠٤ صوابَ قولِ الجمهورِ ـ وهو اختيار الإمام أحمد ـ وشدَّد النكير على القائلين بنَقْضِ عَقْدِ الذمَّةِ بالإخلالِ بأيِّ شرطٍ من الشروط، فقال: يالله العجبُ! أين ضَرَرُ المجاهرةِ بسبِّ الله ورسولهِ وكلامهِ ودينه على رؤوسِ الملأ، وقَهْرِ المسلمات وإنْ كنَّ شريفاتٍ على الزنىٰ إلى ضَرَرِ مَنْعِ دينارٍ يجبُ عليه من الجزية؟

انقسمَ رفضُ التكاليفِ في الإسلام إلى ما ينافي الإسلامَ، ويبيحُ الدماءَ والأموالَ، كرَمْـيِ المُصْحَفِ في القاذورات، وانتهاك حرمة النبوات، وإلى مـا ليس منافياً للإسلام، وهـو ضربان: كبائـرُ توجبُ التغليظَ بالعقوبةِ وردَّ الشهاداتِ وسَلْبَ أهليةِ الولاية، وصغائرُ توجبُ التأديبَ دون التغليظ، فكذلك عَقْدُ الجِزْية تنقسمُ شروطُه إلى ما يُنافيه كالقَتْلِ والخروجِ عن أحكام السلطان[1]، فإنَّ ذلك مُنافٍ للأمانِ والتأمينِ، وهما مقصودُ العقدِ، وإلى ما ليس بمنافٍ للأمانِ والتأمين، وهو عظيمُ المَفْسدةِ، فهو كالكبيرةِ بالنسبـةِ إلى الإسلام، كالحِرابـةِ والسَّرقةِ، وإلى ما هو كالصغيرةِ بالنسبة إلى الإسلام، كَسَبِّ المُسلم، وإظهارِ الترفُّعِ عليه، فكما أنَّ هٰذَيْن القِسْمَيْن لا يُنافيان الإسلامَ، ولا يُبْطِلان عصمةَ الدماءِ والأموال، فكذلك لا يُبْطلانِ عَقْدَ الجزيةِ لعدمِ منافاتِهما له من جهة الأَمْن والأمانِ المقصودَيْن من عقدِ الجزية، والقاعدةُ الشرعيةُ المشهورةُ في أبوابِ العقودِ الشرعيةِ أنّا لا نُبْطِلُ عَقْداً من العقودِ إلّا بما يُنافي مقصودَ ذلك العقدِ دون ما لا يُنافي مقصودَه، وإن كان منهيّاً عن مقارنته معه[2]، فكذلك ههنا ينبغي أن لا نُبْطِلَ عَقْدَ الجزيةِ إلَّا بما تقدَّم ونحوِه.

---

(١) وهو ما عبَّر عنه ابن شاس المالكيُّ بقوله: ينتقضُ العهدُ بالتمرُّدِ على الأحكام ـ أي: إظهارُ عدمِ المبالاةِ بها ـ ومَنْعِ الجِزية نقله أبو المواهب الكتّاني في «أحكام أهل الذمة»: ١٢٥.

(٢) هذا فيما إذا كان المعقودُ عليه حقّاً للعاقد، وأمّا عَقْدُ الذمَّةِ، فقد نصَّ شيخ الإسلام ابن تيمية في «الصارم المسلول»: ٢١٢ على أنَّ القياس الجليَّ يقتضي أنَّهم متى خالفوا شيئاً ممّا عوهِدوا عليه انتقض عهدُهم، كما ذهب إليه طائفةٌ من الفقهاء، فإنَّ الدم مُباحٌ بدون العهدِ، والعهد عقدٌ من العقودِ، وإذا لم يفِ أحدُ المتعاقدَيْن بما عاقدَ عليه فإمّا أن يُفْسَخَ العقدُ بذلك، أو يتمكَّنَ العاقِدُ الآخَرُ من فَسْخِه، هذا أصلٌ مُقَرَّرٌ في عَقدِ البيعِ والنكاحِ والهبةِ وغيرها من العقود... ثم =

وانقسمَتْ هذه الشروطُ على هذه الطريقةِ التي هي طريقةُ الجمهورِ إلى ثلاثةِ أقسام:

منها: ما اتَّفقوا على أنه موجبٌ لمنافاةِ عَقْدِ الذمةِ كالخروجِ على السلطان، ونَبْذِ العهدِ والقَتْلِ والقتالِ بمُفْردِهم أو مع الأعداءِ ونحوِ ذلك.

ومنها: ما اتفقوا على أنه لا يُنافيه كتَرْكِ الزُّنَّارِ وركوبِ الخيلِ وتَرْكِ ضيافةِ المسلمين،/ أو نَقْشِ خواتِمِهم بالعربية ونَحْوِ ذلك مما تخِفُّ مفسدتُه. ١٩٤/أ

والقسم الثالث اختُلِفَ فيه: هل يُلْحَقُ بالقسمِ الأولِ فينتقضُ عَقْدُ الجزيةِ أو بالقِسْمِ الثاني فلا ينتقض؟ وها أنا أَسرُدُ لك مسائلَ توضِّحُ لك هذه الأقسامَ.

قال الأصحابُ: إذا أظهَروا مُعْتقدَهم في المسيحِ عليه السلام أو غَيره أدَّبْناهم، ولا يُنْقَضُ به العهدُ، وإنَّما يُنْقَضُ بالقتالِ ومَنْعِ الجِزْيةِ والتمرُّدِ على الأحكام وإكراهِ المُسْلمةِ على الزنىٰ، فإن أسلمَ لم يُقْتَلَ، لأنَّ قَتْلَه نقضٌ للعهد، وكذلك التطلُّعُ على عوراتِ المسلمين، وأما قَطْعُ الطريقِ والقَتْلُ المُوجبُ للقَصاصِ، فحُكْمُهم فيه حُكْمُ المسلمين، وتعرُّضُهم له ﷺ ولغيرِه من الأنبياءِ صلواتُ الله عليهم موجبٌ للقتل إلَّا أن يُسْلِموا، ورُوِيَ: يُوْجَعُ أدباً ويُشَرَّدُ به، فإن رجعَ عن ذلك قُبِلَ منه[1].

= بيَّن رحمه الله أن عَقْدَ الذمَّةِ ليس حقّاً للإمام، بل هو حقٌّ لله ولعامةِ المسلمين، فإذا خالفوا شيئاً ممّا شُرِط عليهم فقد قيل: يجبُ على الإمام أن يَفْسَخَ العَقْدَ وفَسْخُه: أن يُلْحِقَه بمأمنِه، ويُخْرِجَه من دارِ الإسلام، ظنّاً أنَّ العقدَ لا ينفسخُ بمجرَّدِ المخالفة، بل يجبُ فَسْخُه، وهذا ضعيفٌ، لأن المشروطَ إذا كان حقاً لله ـ لا للعاقد ـ انفسخ العقدُ بفواتِهِ من غيرِ فَسْخٍ. انتهى كلامُه رحمه الله.

(١) قد صحَّح شيخ الإسلام ابن تيمية في «الصارم المسلول»: ٣٧٢ أنَّ سنَّة رسولِ الله =

قال اللَّخْميُّ: إن زنىٰ بالمُسْلِمة طَوْعاً لم ينتقِضْ عَهْدُه عند مالكٍ رضي الله عنه، وانتقضَ عند رَبيعَة[1] وابنِ وهب، وإن غرَّها بأنه مسلمٌ فتزوَّجها فهو نَقْضٌ عند ابنِ نافعٍ، وإن عَلِمَتْ به لم يكُنْ نَقْضاً، وإن طاوعَتْهُ الأَمَةُ لم يكُنْ نَقْضاً، وإن اغتصبها، قال محمدٌ: ليس بنقضٍ، وقيل: نَقْضٌ، قال: فإن عُوهِدَ على أنه متى أتىٰ بشيءٍ من ذلك هو نَقْضٌ، انتقضَ عهدُه بذلك.

قلتُ: وهذه الفروعُ بعضُها أَقربُ من بعضٍ للقاعدةِ في النقض، فإكراهُ المرأةِ المُسلمةِ على الزِّنىٰ وجَعْلُه ناقضاً دون الحِرابةِ مُشْكِلٌ، بل ينبغي أن يُلْحَقَ بالحِرابةِ فلا ينتقضُ، أو تُلْحَقَ الحِرابةُ به فينتقضَ بطريقِ الأَوْلى لعُمومِ مَفْسَدةِ الحِرابة في النفوسِ والأَبضاع والأموال، وعدم اختصاصِ ذلك بواحدٍ من الناس. قال في «الكتاب»[2]: فإن خرجوا نَقْضاً

= ﷺ تدلُّ على أنَّ السابَّ يُقْتَلُ وإنْ تاب وأسلم. وهو قولٌ قويٌّ ومُتَّجهٌ جدّاً، ولذلك قال الإمام السبكي في «السيف المسلول»: ٣٨٧: وقد وقَفْتُ على تصنيفٍ لأبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية سمَّاه «الصارمَ المسلولَ على شاتم الرسول» استدلَّ على تعيُّنِ قَتْلهِ بسبعٍ وعشرين طريقةً أطال فيها وأجاد، ووسَّع القولَ في الاستدلالِ والآثارِ وطرق النظرِ والاستنباط، . . .، ولكني لم ينشرح صدري لموافقته على القولِ بالقتلِ بعد الإسلام، ولكنه من محالِّ الاجتهاد، فإن انشرحَتْ له نَفْسُ عالمٍ فلا حَرَجَ عليه، ومبنى الاجتهاد والتقليدِ على انشراح الصدر.

قلتُ: وهذا الذي نصره شيخ الإسلام ابن تيمية في هذه المسألة هو الذي قرَّره القاضي عياض في «الشفا» ٢/٢٥٣ ونقله عن أعيان المالكية، وجعله مشهورَ مذهب مالكٍ رحمه الله.

(١) يعني ربيعة الرأي، سبقت ترجمتُه.

(٢) يعني «المدوَّنة» كما هو مصطلح القرافي. انظر «الذخيرة» ١/٣٧.

للعهدِ والإمامُ عادلٌ، فهم فيه كما فعلَ عمرو بن العاص بالإسكندريةِ لمَّا عصَت عليه بعد الفتح(١).

قال التونسيُّ من أَصحابِنا: لم يجعلْ مالكٌ رحِمَه الله القتلَ في الحِرابةِ نَقْضاً، وهو يقول: غصبُ المُسلمةِ على الوطءِ نقضٌ، قال: وهو مُشْكِلٌ إلَّا أن يكونَ العهدُ اقتضاه.

قال ابنُ القاسم: إنْ كان خروجُهم وامتناعُهم من الجزيةِ لظُلْمٍ من الإمامِ أو غيرِه، رُدُّوا إلى ذِمَّتِهم.

وقال مُحمَّد بن مَسْلَمَةَ: حِرابةُ الذِّمِّي نَقْضٌ للعهدِ ولا يُؤْخذُ ولدُه لبقاءِ العهد في حَقِّه بخلافِ مالهِ، إلَّا أنْ يكونَ من الحِرابة.

وقال الداووديُّ(٢): إنْ كان خروجُهم من ظُلْمٍ فهو نَقْضٌ، لأنهم لم يُعاهَدوا على أن يَظْلِموا مَنْ ظلمَهم.

---

(١) انظر الخبر في «المدوَّنة» ٢/ ٢١.

(٢) هو الإمامُ أحمد بن نصر الداوودي، من أئمة المالكية بالمغرب، كان فقيهاً فاضلاً مُتْقِناً، له كتابُ «النامي في شرح الموطأ» و«الواعي في الفقه» و«النصيحة في شرح البخاري» وغيرها، مات بتلمسان سنة (٤٠٢هـ)، له ترجمة في «الديباج المذهب»: ٣٥.

وأما ما وقع في طبعة دار السلام من أن الداوودي هو أبو الحسن عبد الرحمٰن بن محمد بن المُظفَّر البوشنجي، فهو ممَّا نقطَعُ ببُطلانه وكونهِ على غير الجادة، فإن هذا الإمام من أعيان الشافعية، وله ترجمة حسنة في «طبقات السبكي» ٥/ ١١٧- ١٢٠، تفقَّه على أبي بكرٍ القفّال، وأبي الطيب الصعلوكي، وأبي طاهر الزِّيادي، وأبي حامد الإسفراييني، وأبي الحسن الطَّبَسي، قال التاج السبكي: وما أظنُّ شافعياً اجتمع له مِثْلُ هؤلاء الشيوخ. انتهى.

قلتُ: وقد ذكر القرافيُّ الإمامَ الداووديَّ المالكيَّ في غيرِ ما موطنٍ من «الذخيرة»، وكلامُه دائرٌ على مشاركتهِ في علومِ المالكية وآرائهم، انظر مثلاً «الذخيرة» ٣/ ٣٨٥.

وروى عن عُمرَ رضي الله عنه أنه أُخْبِرَ: أنَّ ذِمِّياً نخَسَ(١) بَغْلاً عليه مُسْلمةٌ فوقعَتْ فانكشفت عورتُها، فأَمر بصَلْبِهِ في ذلك الموضع، وقال: إنَّما عاهدناهم/ على إعطاءِ الجزيةِ عن يدٍ وهم صاغرون(٢). ١٩٤/ب

وروري عن عمر رضي الله عنه نَقْضُ العهدِ بغَصْبِ المُسْلِمة.

قال ابن القاسم: إذا حارب أهلُ الذمَّةِ وظُفِرَ بهم، والإمامُ عَدْلٌ قُتِلوا وتُسْبىٰ نِساؤهم، ولا تَعَرُّضَ لمن يُظَنُّ أنه مغلوبٌ معهم كالشيخ الكبيرِ والضعيف، ولو ذهبوا لبلدِ الحربِ وتركوا أولادَهم نَقْضاً للعهد لم يُسْبَوْا بخلافِ ما إذا ذهبوا بهم، إلَّا أنْ يكون ذلك لظُلْمٍ أصابهم، إلَّا أنْ يُعينوا علينا المشركين فهم كالمحاربين.

وقال أيضاً: إذا حاربوا والإمامُ عَدْلٌ استَحَلَّ سَبْيهم وذرارِيَهم إلَّا من يُظَنُّ به أنه مغلوبٌ كالضعفاء، ولم يستَثْنِ أَصْبَغُ رحِمَه الله أحداً، وأَلْحَقَ الضُّعفاءَ بالأقوياءِ في النَّقْضِ كما اندرجوا معهم في العقدِ، ولأنه ﷺ سَبىٰ ذرارِيَ قريظةَ ونساءَهم بعد نَقْضِ العهد(٣).

قال ابن القاسم: إذا استولىٰ العدوُّ على مدينةٍ للمسلمين فيها ذِمَّةٌ فغزَوْا معهم، ثم اعتذروا لنا بالقَهْرِ الذي لا يُعْلَمُ إلَّا بقولهم فمن قتل منهم مُسلماً قُتلَ، وإلَّا أُطِيل سَجْنُه.

---

(١) أي: غَرَزَ مؤخَّره أو جَنْبَه بعُودٍ ونَحْوِه. أفاده المجدُ في «القاموس»: ٧٤٤.

(٢) أخرجه عبد الرزاق في «المصنَّف» (١٩٤٩٨) من حديث عوف بن مالك الأشجعيِّ.

(٣) وهو ثابتٌ في الصحيح من حديثِ أبي سعيد الخدري، أخرجه البخاري (٣١٤٣)، ومسلم (١٧٦٨).

قال المازِريُّ رحِمَه الله: وينتقضُ عهدُهم إذا صاروا عَيْناً للحَرْبيين علينا[1]، فهذه المسائلُ توضِّحُ لك الأقسامَ الثلاثةَ في نقضِ العهدِ، وما اختُلِفَ في كَوْنهِ ناقضاً، وما لم يُخْتَلَفْ فيه، وما هو قريبٌ من النقضِ وما هو بَعيد، وتَحَرَّرَ لك بذلك الفرقُ بين قاعدةِ ما يوجبُ النقضَ، وقاعدةِ ما لا يوجب النقضَ، فتعتبرُ ما يقَعُ لك من غيرِ المنصوصِ بالمنصوص.



(١) انظر «أحكام أهل الذمة» ٢/ ٨٠٩ لابن القَيِّم.

الفرقُ التاسِعَ عَشَرَ والمئة

بين قاعدةِ برِّ أَهْلِ الذمَّة، وبين قاعدةِ التودُّدِ لهم

اعلم أنَّ الله تعالى منعَ من التودُّدِ لأهلِ الذمَّة بقولهِ تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ عَدُوِّى وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِٱلْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُواْ بِمَا جَآءَكُم مِّنَ ٱلْحَقِّ﴾ [الممتحنة: ١] الآية، فمنع الموالاةَ والتودُّد[١]، وقال في الآيةِ الأُخرى: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ﴾ [الممتحنة: ٨] الآية، وقال في حَقِّ الفريقِ الآخر: ﴿إِنَّمَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ وَظَٰهَرُواْ عَلَىٰٓ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [الممتحنة: ٩] الآية.

وقال ﷺ: «استوصُوا بأَهْلِ الذمَّةِ خيراً»[٢].

وقال في حديثٍ آخَرَ: «استوصوا بالقِبْطِ خيراً»[٣].

---

(١) المرادُ هنا كفَّارُ قريش لا أهلُ الذمَّةِ، وسببُ نزولِ الآية معروفٌ وهو قصَّةُ حاطب ابن أبي بلتعة رضوان الله عليه، فالآيةُ ليست صريحةً في الدلالة على مراد القرافي، وعلى هذا المعنى دار تفسير ابن عطية لهذه الآية في «المحرَّر الوجيز» ٥/ ٢٩٣، وابن كثير في «تفسير القرآن العظيم» ٨/ ٨٥. وأما عداوةُ اليهود والنصارى فمُسْتفادةٌ من أدِلَّةٍ أُخرى.

(٢) لم أهتدِ إليه بهذا اللفظ، وانظر الحديث التالي له.

(٣) أخرجه عبد الرزاق في «المصنَّف» (١٩٤٩٥) ولفظُه: «إذا ملكتُم القِبْطَ فأحسِنوا إليهم، فإنَّ لهم ذِمَّةً ورحماً» وذكره بنحوه الهيثميُّ في «مجمع الزوائد» ١٠/ ٦٣ وقال: رواه الطبراني بإسنادَيْن، ورجالُ أحدِهما رجالُ الصحيح.
وأصل الحديث ثابتٌ في الصحيح أخرجه مسلم (٢٥٤٣) من حديثِ أبي ذَرٍّ، ولفظُه: «إنّكم ستفتحون أرضَ مصر، وهي أرضٌ يُسَمَّى فيها القيراط، فإذا فتحتموها فأحسنوا إلى أهْلِها، فإنَّ لهم ذِمَّةً ورحماً».

فلا بُدَّ من الجمعِ بين هذه النصوصِ، وأنَّ الإحسانَ لأهلِ الذمَّةِ مطلوب، وأنَّ التودُّدَ/ والموالاةَ مَنْهِيٌّ عنهما، والبابان مُلْتَبِسان فيحتاجان إلى الفرقِ. ١٩٥/أ

وسرُّ الفَرْقِ: أنَّ عَقْدَ الذمَّة يوجبُ حقوقاً علينا لهم، لأنهم في جِوارِنا وفي خِفارتِنا، وذمَّة الله تعالى وذِمَّةِ رسوله ﷺ، ودينِ الإسلام، فمن اعتدى عليهم ولو بكلمةِ سُوءٍ أو غِيبةٍ في عِرْضِ أحدِهم، أو نوعٍ من أنواع الأَذِيَّةِ، أو أعان على ذلك، فقد ضَيَّع ذمَّةَ الله تعالى وذِمَّةَ رسولهِ ﷺ وذِمّةَ دينِ الإسلام، وكذلك حكى ابنُ حزمٍ في «مراتب الإجماع»[1] له: أَنَّ مَنْ كان في الذمَّةِ وجاءَ أهلُ الحربِ إلى بلادِنا يقصدونه، وجبَ علينا أن نخرجَ لقتالِهم بالكُراعِ[2] والسِّلاحِ ونموتَ دون ذلك صَوْناً لمن هو في ذِمَّةِ الله تعالى وذِمَّةِ رسولهِ ﷺ، فإنَّ تسليمَه دون ذلك إهمالٌ لعَقْدِ الذمة، وحكى في ذلك إجماعَ الأمة. فعَقْدٌ يؤدِّي إلى إتلافِ النفوسِ والأموالِ صَوْناً لمُقتضاه عن الضياع، إنَّه لعظيم، وإذا كان عَقْدُ الذمَّة بهذه المَثابةِ، تعيَّنَ علينا أن نَبرَّهم بكُلِّ أَمْرٍ لا يكونُ ظاهرُه يدلُّ على مودَّاتِ القُلوبِ ولا تعظيمِ شعائرِ الكفر، فمتى أدَّى إلى أحدِ هٰذَين امتنعَ وصارَ من قِبَلِ ما نُهِيَ عنه في الآيةِ وغيرِها[3].

---

(١) لم أهتدِ إليه في «مراتب الإجماع».

(٢) الكُراع بضم العَيْن: اسمٌ يقال لجماعة الخيل خاصة.

(٣) هذا الضابط في التعاملِ مع أهل الذمَّةِ وما تلاه من الأمثلة نقله أبو المواهب الكتاني في «أحكام أهل الذمة»: ٩٢ عن ابن دقيق العيد، ولم يتيسَّر لي تحريرُ هذا الأمرِ، فلعلَّ الكتاني قد سها في العَزْوِ، فإن إفادةَ القرافيِّ من ابن دقيق العيد لا يتيسَّرُ إثباتُها بسهولة، فهما قرينان وكلاهما من تلاميذ العزّ بن عبد السلام، ووفاة ابن دقيق العيد (٧٠٢هـ) قد تأخرت ثمانيةَ عَشَرَ عاماً بعد وفاة القرافي.

ويتَّضحُ ذلك بالمُثُلِ، فإخلاءُ المجالسِ لهم عند قُدومهم علينا، والقيامُ لهم حينئذٍ ونِداؤهم بالأسماءِ العظيمةِ المُوجبةِ لرَفْعِ شأنِ المُنادىٰ بها، هذا كلُّه حرام، وكذلك إذا تلاقَيْنا معهم في الطريق وأخلَيْنا لهم واسِعَها ورَحْبَها والسهلَ منها، وتركْنا أنفُسَنا في خَسيسِها وحَزَنِها وضَيِّقِها كما جرتِ العادةُ أن يفعلَ ذلك المرءُ مع الرئيسِ، والولدُ مع الوالد، والحقيرُ مع الشريف، فإنَّ هذا ممنوعٌ لما فيه من تعظيمِ شعائرِ الكُفر وتحقيرِ شعائرِ الله تعالى وشعائرِ دينهِ واحتقارِ أهْلهِ.

ومن ذلك تمكينُهم من الولاياتِ والتصرُّفِ في الأمورِ الموجبةِ لقَهْرِ مَنْ هي عليه، أو ظهورِ العلوِّ وسُلْطانِ المطالبةِ فذلك كلُّه ممنوعٌ، وإنْ كان في غايةِ الرفقِ والأَناةِ أيضاً، لأنَّ الرِّفْقَ والأَناةَ في هذا الباب نوعٌ من الرئاسةِ والسيادةِ وعلوِّ المنزلةِ في المكارمِ، فهي درجةٌ رفيعةٌ أوصلناهم إليها، وعَظَّمْناهم بسببِها، ورَفَعْنا قَدْرَهم بإيثارِها، وذلك كُلُّه مَنْهِيٌّ عنه[1].

وكذلك لا يكونُ المسلمُ عندهم خادماً ولا أجيراً يُؤْمَرُ عليه ويُنْهى، ولا يكون أحدٌ منهم وكيلاً في المُحاكماتِ على المسلمين عند ولاةِ الأُمور، فإنَّ ذلك/ أيضاً إثباتٌ لسُلطانهم على ذلك المسلم. ١٩٥/ب

وأما ما أُمِرَ به من برِّهم من غيرِ مَودَّةٍ باطنيةٍ، فالرِّفْقُ بضعيفِهم، وسَدُّ خَلَّةِ فقيرِهم، وإطعامُ جائعِهم، وإكساءُ عارِيهم، ولِينُ القولِ لهم على

(١) قد عقد الإمام ابن القيم في «أحكام أهل الذمة» ١/٢٠٨-٢٤٤ فصلاً نفيساً جدّاً في المنعِ من استعمالِ اليهود والنصارى في شيءٍ من ولايات المسلمين وأمورهم، وأن توليتهم نوعٌ من تولِّيهم، وقد حكم تعالى بأنَّ من تولَّاهم فإنه منهم، ولا يتمُّ الإيمانُ إلّا بالبراءةِ منهم، ثم ذكر رحمه الله ما صُبَّ على الإسلام من بلائهم حين جعلهم بعضُ الخلفاء وزراءَ وصدوراً.

سبيلِ اللُّطْفِ لهم والرحمةِ لا على سبيلِ الخوفِ والذلَّة، واحتمالُ إذايتِهم في الجوارِ مع القُدْرةِ على إزالتهِ لُطفاً مِنَّا بهم لا خَوْفاً وتعظيماً، والدعاءُ لهم بالهداية، وأن يُجْعلوا من أهلِ السعادة، ونصيحتُهم في جميعِ أمورِهم في دينِهم ودنياهم، وحِفْظُ غَيْبَتِهم إذا تعرَّضَ أحدٌ لأَذِيَّتهم، وصَوْنُ أموالِهم وعيالِهم وأعراضِهم وجميعِ حقوقِهم ومصالحهم، وأن يُعانوا على دفع الظلمِ عنهم، وإيصالُهم لجميع حقوقِهم، وكلُّ خيرٍ يحسُنُ من الأَعلى مع الأسفلِ أن يفعله، ومن العدوِّ أن يفعلَه مع عدوِّه، فإنَّ ذلك من مكارمِ الأخلاق، فجميعُ ما نفعلُه معهم من ذلك ينبغي أن يكونَ من هذا القبيلِ لا على وجهِ العزَّةِ والجلالةِ منا، ولا على وجهِ التعظيمِ لهم وتحقيرِ أنفُسِنا بذلك الصنيعِ لهم، وينبغي لنا أن نستحضرَ في قلوبِنا ما جُبِلوا عليه من بُغْضِنا، وتكذيبِ نبيِّنا ﷺ، وأنهم لو قَدروا علينا لاسْتأْصَلُوا شَأْفتَنا، واستولَوْا على دمائِنا وأموالنا، وأَنَّهم من أشدِّ العصاة لربِّنا ومالكِنا عز وجل، ثم نعاملُهم بعد ذلك بما تقدَّم ذكرُه امتثالًا لأمرِ ربِّنا عزَّ وجل وأَمْرِ نبينا ﷺ، لا محبَّةً فيهم ولا تعظيماً لهم، ولا نُظْهِرُ آثارَ تلك الأمورِ التي نستحضرُها في قلوبِنا من صفاتِهم الذميمة، لأنَّ عَقْدَ العهدِ يمنعُنا من ذلك، فنستحضرُها حتى يمنعَنا من الودِّ الباطنِ لهم المحرَّم علينا خاصَّةً، ولما أتى الشيخ أَبو الوليدِ[1] الطرطوشيُّ رحِمَه الله الخليفةَ بمصرَ وجد عنده وزيراً راهباً سَلَّمَ إليه قِيادَهُ، وأخذ يسمعُ رأيَه ويُنْفِذُ كلماتهِ المسمومةَ في المسلمين، وكان هو ممَّن يسمَعُ قولَه فيه، فلما دخل عليه في صورة المُغْضَبِ والوزيرُ الراهبُ بإزائهِ جالسٌ أنشده:

---

(١) قد سبق التنبيه على أن الصواب في كنية الطرطوشي هو أبو بكر. وقد سبقت ترجمتُه. وانظر الخبر في «وفيات الأعيان» ٤/ ٢٦٣، و«سير أعلام النبلاء» ١٩/ ٤٩٢ وفي كلا المصدرين أنَّ الطرطوشي قد دخل على الأَفضَل ابن أمير الجيوش بمصر.

يـا أَيهـا الملـكُ الـذي جـودُه   يطلبُـه القـاصـدُ والـراغـبُ(١)
إنَّ الـذي شُـرِّفْـتَ مـن أَجْلـهِ   يــزعــمُ هــذا أنــه كــاذب

فاشتدَّ غضبُ الخليفةِ عند سماعِ الأبيات، وأمرَ بالراهبِ فسُحِبَ وضُرِبَ وقُتِلَ، وأقبل على الشيخِ أبي الوليد فأكرَمَه وعظَّمه بعد عَزْمِهِ على إذايته.

١٩٦/أ فلما استحضر الخليفةُ تكذيبَ/ الراهبِ لرسولِ الله ﷺ، وهو سببُ شَرفهِ وشرفِ آبائهِ وأهلِ السماوات والأَرضين، بعثه ذلك على البُعْدِ عن السكونِ إليه والموَدَّةِ له، وأبعدَه عن منازلِ العِزِّ إلى ما يليقُ به من الذلِّ والصِّغار.

ويروى عن عُمَر رضي الله عنه أنه كان يقول في أهلِ الذمَّة: أَهينوهُم ولا تَظْلموهم.

وكتبَ إليه أبو موسى الأشعري رضي الله عنه: أنَّ رجلاً نصرانياً بالبصرةِ لا يُحْسِنُ ضَبْطَ خَراجِها إلَّا هـو، وقَصَدَ ولايتَه على جبايةِ الخـراجِ لضرورةِ تعـذُّرِ غيرِه، فكتب إليـه عمر بن الخطاب رضي الله عنـه ينهـاه عـن ذلـك، وقـال لـه فـي الكتـاب: مـات النصـرانـيُّ والسلام(٢). أي: افرِضْه ماتَ، ماذا كنتَ تصنَعُ حينئذٍ فاصنَعه الآن.

---

(١) روايةُ البيت في «الوفيات» و«السِّيَر»:
يــا ذا الــذي طــاعتُــه قُــرْبَــةٌ   وحقُّــــه مُفْتَــــرضٌ واجــــبُ

(٢) الذي ذكره ابن القيم أنَّ هذه الواقعة قد حصلت مع معاوية بن أبي سفيان، وأنه كتب إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه: أما بعدُ، يا أميرَ المؤمنين، فإنَّ في عملي كاتباً نصرانياً لا يتمُّ أمرُ الخراجِ إلّا به، فكرهتُ أن أُقلِّده دون أمرِك، فكتب إليه: عافانا الله وإياك، قرأتُ كتابك في أمرِ النصراني، أما بعدُ، فإن النصرانيَّ قد مات، والسلام. انظر «أحكام أهل الذمَّة» ١/ ٢١١.
وأما قصَّةُ أبي موسى الأشعري فقد أخرجها الخلاَّل بلفظٍ مختلف في «أحكام أَهل المِلَل»: ١١٧ قال: أخبرنا عبد الله ـ يعني ابن أحمد بن حنبل ـ قال: حدَّثني أبي =

وبالجُمْلةِ، فبرُّهم والإحسانُ إليهم مأمورٌ به، ووُدُّهم وتولِّيهم مَنْهِيٌّ عنه، فهما قاعدتان إحداهما مُحَرَّمةٌ، والأُخْرى مأمورٌ بها، وقد أوضَحْتُ لك الفرقَ بينهما بالبيانِ والمُثُلِ، فتأمَّلْ ذلك.

* * *

= قال: حدَّثنا وكيع قال: حدَّثن إسرائيل عن سِماك بن حَرْبٍ، عن عياض الأشعري، عن أبي موسى قال: قلتُ لعمرَ رضي الله عنه: إنَّ لي كاتباً نصرانياً، قال: مالك قاتلك الله! أما سمعتَ الله تبارك وتعالى يقول: ﴿۞ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَۘ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍۚ﴾ [المائدة: ٥١] ألا اتخذْتَ حنيفاً؟ قال: قلتُ: يا أمير المؤمنين، لي كتابتُه وله دينُه، قال: لا أُكْرِمُهم إذْ أهانَهم الله، ولا أُعِزُّهم إذْ أذلَّهم الله، ولا أُدْنيهم إذْ أقصاهم الله.

الفرقُ العشرون والمئة

بين قاعدةِ تخييرِ المكلَّفين في الكفَّارة، وبين قاعدةِ تخييرِ الأئمة في الأُسارىٰ والتعزيرِ وحَدِّ المحارِبِ ونَحْوِ ذلك

اعلم أنَّ إطلاقَ الفقهاءِ رحِمَهم الله تعالى شائعٌ في كُتبِهم بأنَّ الأُسارى أَمرُهم موكولٌ إلى خِيرَةِ الإمام، وتوليةُ القُضاةِ موكولٌ إلى خِيرَةِ الإمام، وليس ذلك كقولهم: تَعيينُ خَصْلةٍ في كفارةِ اليمينِ موكولٌ إلى خِيرَةِ الحانث، وليس كذلك، بل هما قاعدتان متباينتان.

فالتخييرُ في الكفارةِ في خِصالِها معناه: أنَّ له أنْ يَنتقلَ عن أيِّ خَصْلةٍ شاءَ إلى الخَصلةِ الأُخرى بشَهْوتهِ، وما يجدُه يميلُ إليه طبعُه، أو ما هو أسهلُ عليه، فإنَّ الله تعالى ما خَيَّره بينها إلّا لُطْفاً به، وليفعلَ ذلك، ولو شاءَ لحَتَم عليه خُصوصَ كلِّ خصلةٍ كما فعلَه في خِصالِ الظِّهارِ المرتَّبةِ، بل له الخِيرَةُ بهواه بين الخُصوصيَّات، لأنَّها مُتَعلَّقُ التخيير ولا إيجابَ فيها، كما أنَّ المُشْتركَ بين الخِصالِ الذي هو مفهومُ أحدِها مُتَعَلَّقُ الوجوبِ، ولا تخييرَ فيه، فلا جَرَمَ ليس له العدولُ عنه بهواه وشَهْوتهِ، بل يتحتَّمُ عليه فِعْلُه، وأما الخُصوصِيَّاتُ فله ذلك فيها، فهذا هو معنى التخييرِ بين خصالِ الكفَّارة في حَقِّ الحانث.

وأما التخييرُ بين الخِصالِ الخَمْسِ في حَقِّ الأُسارىٰ عند مالكٍ رحِمَه الله ومَنْ وافقه، وهي: القَتْلُ، والاسترقاقُ، / والمَنُّ، والفِداءُ والجِزْيَةُ[1]، ١٩٦/ب
فهذه الخِصالُ الخَمْسُ ليس له فِعْلُ أحدِها بهواه، ولا لأنَّها أخفُّ عليه،

---

(١) انظر هذه المسألة في «الإشراف على نكت مسائل الخلاف» ٢/ ٩٣٢ للقاضي عبد الوهاب المالكي، و«المغني» ١٣/ ٤٤ لابن قدامة المقدسي.

وإنَّما يجبُ عليه بَذْلُ الجُهْدِ فيما هو أصلحُ للمسلمين، فإذا فكَّر واستوعبَ فِكْرَه في وجوهِ المصالح، ووجد بعد ذلك مصلحةً هي أرجَحُ للمسلمين، وجبَ عليها فِعْلُها، وتحتَّمَتْ عليه ويأثَمُ بتَرْكِها، فهو لا يوجَدُ في حقِّه الإباحةُ والتَّخييرُ المقرَّرُ في خصالِ كفارةِ الحِنْثِ أبداً، لا قبلَ الاجتهادِ ولا بعد الاجتهاد، أما قبلَ الاجتهادِ، فالواجبُ عليه الاجتهادُ وبَذْلُ الجُهْدِ في وجوهِ المصالح، ولا تخييرَ هٰهُنا في هذا المقام، ولا إباحةَ، بل الوجوبُ الصِّرْفُ، وأما بعد الاجتهاد، فيجبُ عليه العملُ بالراجحِ من المصالحِ ولا خِيرَةَ له فيه، ومتى تركَه أثِمَ فالوجوبُ قَبْلُ، والوجوبُ بَعْدُ، والوجوبُ حالةَ الفِكْرةِ، فلا تخييرَ البتَّةَ، وإنَّما هو وجوبٌ صِرْفٌ في جميعِ الأحوال[1].

وتسميةُ الفقهاءِ رحِمَهم الله ذلك خِيرَةً، إنَّما يريدون به أنَّه لا يتحتَّمُ عليه قبل الفِكْرِ فِعْلُ خَصْلةٍ من هذه الخِصال الخَمْس، بل يجتهدُ حتى يتحصَّلَ له الأصلحُ، فيفعلُه حينئذٍ بخلافِ رَدِّ الغصوب، وإقامةِ الحدودِ؛ فإنَّها تتحتَّم عليه ابتداءً من غير أن يُجْعَلَ له في ذلك اجتهادٌ، ولا خِيرَةَ له بهذا التفسير، فهذا هو وجهُ تسميةِ الفقهاءِ ذلك خِيرَةً، وأنَّ هذه الخصالَ موكولةٌ إلى اجتهادِ الإمامِ وخِيرَتهِ[2].

ووجهُ ما يعتمدُه في الأُسارىٰ: أَنَّ من كان منهم شديدَ الدهاءِ، كثيرَ التوليبِ على المسلمين برأيهِ ودهائهِ، فالواجبُ على الإمامِ فيه القَتْلُ إذا ظهر له ذلك منه في اجتهادهِ بالسؤالِ عن أخبارهِ وأحوالهِ وما يتَّصلُ به من سيرته، وإن كان الأَسيرُ قد ظهر له منه أنه ليس من هذا القَبيلِ، بل هو مأمونُ الغائِلة، وتتألَّفُ بإطلاقهِ طائفةٌ كثيرةٌ على الإسلام، أو إطلاقُ خلقٍ

(١) انظر «المعونة» ١/ ٦٢٠ للقاضي عبد الوهَّاب المالكي.
(٢) انظر «فصل المقال»: ١٤١ للبلاطنسي حيث نقل كلام القرافيِّ واعتمد عليه في ضَبْطِ تصرُّف الإمام في بيت المال.

كثيرٍ من أُسارى المسلمين إذا مَنَّ عليه قوبل على ذلك بمثله، ونَحْوُ ذلك من المصالح التي تعرضُ في النظرِ والفِكْرِ المستقيم بعد بَذْلِ الجُهْدِ، فإنَّه يمُنُّ عليه حينئذٍ من غيرِ شيء، وإن كان لا يُرْتجىٰ منه ذلك، والإمامُ محتاجٌ للمالِ لمصالحِ الغزوِ وغيرِه، فإنَّه يَفْديه بالمال، وإن رأى المسلمين محتاجين إلى من يخدمُهم استرقَّهم، وإن انتفت هذه الوجوهُ كلُّها، ولم يجِدْ في اجتهادهِ شيئاً من ذلك مصلحة، ورأى أنَّ ضَرْبَ
١٩٧/أ الجزيةِ مصلحةٌ لِما يُتوقَّعُ من إسلامِهم، وأنَّهم قريبون/ من الإسلامِ إذا اطَّلعوا على محاسنِ الإسلام بمُخالطةِ أهلهِ ورؤيتِهم لشعائرِه، فحينئذٍ يجبُ عليه ضَرْبُ الجزيةِ عليهم، ولا يجوزُ له العدولُ عنها إلى غيرِها، فهو في جميعِ الوجوهِ إنما يفعلُ ما يجبُ عليه من غيرِ إباحةٍ ولا خِيرَةٍ في ذلك بهذا التفسير(١).

وكذلك تخييرُه في حَدِّ الحِرابةِ معناه: أنه يجبُ عليه بَذْلُ الجُهْدِ فيما هو الأصلحُ للمسلمين(٢)، فإذا تعيَّنَ له الأصلحُ، وجبَ عليه، ولا يجوزُ له العدولُ عنه إلى غيره، فإن كان المحاربُ صاحبَ رأيٍ، وجب عليه قَتْلُه، وإن ظهرَ له في اجتهادِه أنه لا رأيَ له، بل له قُوَّةٌ وبَطْشٌ، قَطَعَه من خلافٍ فتزولُ مَفْسدتُه عن المسلمين بذلك، وإن كان يعرفُ من حالهِ

---

(١) انظر «شرح كتاب السِّيَر» ٣/ ١٢٥-١٢٦ للإمام السرخسي.

(٢) للإمام ابن العربي تفصيلٌ بديعٌ في معنىٰ الحرابة المستفاد من قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوْ يُصَلَّبُوٓاْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ ٱلْأَرْضِ ۚ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْىٌ فِى ٱلدُّنْيَا ۖ وَلَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٣] انظر «أحكام القرآن» ٢/ ٥٩٩ حيث ذكر أن هذه الآية يتجاذبها معنيا التخيير والتفصيل، ثم جَوَّد الكلام في تفسيرِها، وهو الذي مشىٰ عليه ابن كثير في «تفسير القرآن العظيم» ٣/ ١٠٠، فالتخييرُ ثابتٌ للإمام، وما قيَّد به القرافيُّ ليس أمراً مُتحتِّماً.

العَفافَ، وإنما وقع ذلك منه على وجه الفَلْتَةِ والموافقةِ لغيرِه مع توقُّعِ الندمِ منه على ذلك، فهذا يجبُ نَفْيُه، ولا يجوزُ له قَتْلُه ولا قَطْعُه بل يفعلُ ما هو الأصلحُ للمسلمين، فهو أبداً ينتقلُ من واجبٍ إلى واجب، والوجوبُ دائماً عليه في جميع أحواله؛ قبل الاجتهادِ يجبُ عليه الاجتهادُ، وحالةَ الاجتهادِ هو ساعٍ في أداءِ الواجبِ، ففِعْلُه حينئذٍ واجب، وبعد الاجتهادِ يجبُ عليه فِعْلُ ما أدَّى إليه اجتهادُه، فلا ينفكُّ عن الوجوبِ أبداً، وذلك هو ضدُّ التخييرِ والإباحةِ، وإنما خِيرَتُه مُفَسَّرةٌ بما تقدَّم من أنه لم يتحتَّمْ عليه ذلك ابتداءً، وله النظرُ وفِعْلُ ما ظهرَ رُجْحانُه بعد الاجتهادِ بخلافِ الحدودِ وغيرِها ممَّا عيَّنه الله تعالى[1]، ولم يجعلْ لأحدٍ فيه اجتهاداً كالصلاةِ، وصَوْمِ رمضانَ، وأَخْذِ الزكاةِ وتعيينِ مَصْرِفِها في الوجوه الثمانية، ورَجْمِ الزاني، وقَطْعِ السارقِ وأَن لا يُحَدَّ في الزنى إلا بأربعة، وفي الأموالِ والدماءِ بشاهدين، وغيرِ ذلك من المُتحتِّمات فهذا معنى التخييرِ في هذه الأمور.

وكذلك قولُهم: إنَّ تفرقةَ أموالِ بيتِ المال موكولةٌ إلى خِيرَتِهِ معناه: أنَّه يجبُ عليه أن ينظُرَ في مصالحِ الصَّرْفِ، ويجبُ عليه تقديمُ أهمِّها فأَهمِّها، ويحرُمُ عليه العدولُ عن ذلك، ولا خِيرَةَ له في ذلك، وليس له أن يَتَصَرَّفَ في أموالِ بيتِ المالِ بهواه وشهوتهِ، بل بحسبِ المَصْلحةِ الراجحةِ والخالصةِ بخلافِ تخييرِ المُكلَّفِ بين خصالِ الكفارةِ كما تقدم[2]، وتخييرِه في إخراجِ شاةٍ من أربعين، أو دينارٍ من أربعين، فله أن يُعيِّنَ شاةً بشَهْوتهِ، وكذلك دينارٌ من الأربعين بهواه، وله أن يُعيِّنَ مقداراً من مياهِ الدُّنيا للوضوء، ولم يتحتَّم عليه ماءٌ دون ماءٍ، وكذلك خِيرَتُه/ ١٩٧/ب

---

(١) انظر «فصل المقال»: ١٤٢ للبلاطنسي.

(٢) يعني في الفرق الثامن والأربعين من هذا الكتاب.

في ثيابِ السُّتْرةِ للصلاة، فإذا اجتمعَتْ ثيابٌ فله تعيينُ واحدةٍ منها لسُتْرتهِ بهواه وشَهْوتهِ، وكذلك خَيَّرَ الله تعالى في بُقْعةٍ من بقاعِ الدنيا يُصلِّي فيها الصلواتِ الخَمْسَ، فله أن يُعَيِّنَ بُقْعةً منها إذا استوَتْ بهواه وشهوته، وكذلك خَيَّرَ الله تعالى في صومِ رمضانَ في أيِّ بقعةٍ شاء من بلدِه، فله أن يصومَ في أيِّ دارٍ شاء من ذلك البلد بهواه، وهذا جميعُه تخييرٌ صِرْفٌ حقيقةً لا مجازاً، بخلافِ تخييرِ الأئمةِ في جميع ما تقدم.

وأكثرُ تصرُّفاتِ الأئمة كما تقدم تحريرُه في الأُسارى وغيرِهم ـ غَيْرَ أمورٍ قليلةٍ جدّاً ـ أُطْلِق فيها التخييرُ، ومرادُهم التخييرُ على بابه كما هو في حقِّ المكلَّف، ومن ذلك قولُ الفقهاء رحمهم الله تعالى: إنَّه مُخَيَّرٌ في أَربعِ حِقاقٍ[1]، وخَمْسِ بناتِ لَبون[2] يأخذُ أَيُّها شاءَ من صاحبِ الماشيةِ إذا وجد إبلَه مِئتين، فإنَّ في كُلِّ خَمسين حِقَّةً، وفي كُلِّ أربعين بِنْتَ لَبونٍ، وقد وُجِدَ الأَمْرانِ، فإن المئتين أربعُ خَمْسينات وَخْمسُ أربعينات، فيُخَيَّرُ هٰهُنا إذا استوى الأمران، فإن كان أحدُهما أرجَحَ للفقراءِ[3] فمُقْتضى القاعدة أنه يجبُ عليه ما هو الأرجحُ لقولهِ ﷺ: «من ولِيَ من أمرِ أُمَّتي شيئاً فلم يجتَهِدْ لهم ولم ينصَحْ فالجنَّةُ عليه حرامٌ»[4] فظاهرُ هذا الحديثِ

---

(١) وهو ما طعن في السنةِ الرابعةِ من الإبل.

(٢) وهي بنت الناقة إذا دخلت في السنة الثالثة.

(٣) انظر «التهذيب» ٣/ ١٥ للإمام البغوي ففيه تفصيل جَيِّدٌ فيما إذا أخطأ الساعي في اختيارِ أجْوَدِ الصِّنْفين.

(٤) لم أهتدِ إليه بهذا اللفظ، ولكن ثبت في «صحيح مسلم» (١٨٢٩) (١٤٢) من حديثِ معقل بن يسارٍ قال: سمعتُ رسولَ الله ﷺ يقول: «ما مِنْ أميرٍ يلي أمْرَ المسلمين، ثم لا يَجْتَهدُ لهم ويَنْصَحُ، إلّا لم يدخُلْ معهم الجنَّة» وهو في «السنن الكبرى» ٩/ ٤١ للبيهقي، و«شعب الإيمان» ٦/ ١٤، وزاد المنذري نسبته للطبراني كما في «الترغيب والترهيب» ٣/ ١٩٤. =

يقتضي وجوبَ الأَرجحِ للفقراء، وكذلك بَيْعُ مالِ اليتيمِ من أَحدِ مُشْتريَيْن مُسْتَوِيَيْن، أو تزويجُ اليتيمةِ من كُفُوءين مستويَيْن، أو توليةُ القضاءِ لأحدِ رجلَيْن مستويَيْن، ونحوُ هذا، فإنَّ الأئمةَ في هذهِ الصُّوَرِ مُساوون لغيرِهم من المكلَّفين في الخِيرَةِ المختصَّة، ولا وجوبَ هٰهُنا البتَّةَ، بل لهم الترجيحُ بمُجرَّدِ إرادتِهم من غيرِ ضَميمةٍ إليها كالمكلَّفِ في إخراجِ شاةٍ من أربعين سواءً بسواء، وإطلاقُ الخِيرَةِ في هذه الصُّوَرِ حقيقةٌ، وفي تلك الصُّوَر فهي وجوبٌ مَحْضٌ، بل بمعنى عدم التحتُّم ابتداءً، وكَوْنِ الاجتهادِ له مَدْخَلٌ في ذلك القسم المحتَّم بخلافِ غيرِه من التخييراتِ، فظهر الفرقُ بين قاعدةِ تخييرِ الأئمة، وقاعدةِ تخييرِ آحادِ المكلَّفين، وأَنَّ الثاني خِيرَةٌ حقيقةً، والأَولُ أكثَرُه مجازٌ ووجوبٌ صِرْفٌ كما تقدَّم مُفَصَّلاً ممثَّلاً.

(فائدة): يُطلقُ التخييرُ في الشريعةِ على ثلاثةِ أَقْسام مُخْتلفةٍ؛[1] فيُطْلقُ التخييرُ بين الشيئين، وكلٌّ واحدٍ منهما واجبٌ بخُصوصهِ وعُمومهِ كما تقدَّم في تخييرِ الأَئمَّةِ في الأُسارى وغيرِهم، فإنَّ كلَّ شيءٍ فَعَلوه من ذلك يقعُ واجباً بخُصوصه، وهو/ كونُه قَتْلاً، أو فِداءً مَثَلاً، وبعُمومهِ من جهةِ أنَّه أحدُ الخصال الخَمْسةِ. ١٩٨/أ

ويكونُ التخييرُ بين الشيئين، وكلٌّ واحدٍ منهما غيرُ واجبٍ بخُصوصه ولا بعُمومه، كالتخييرِ بين المُباحات من المطاعمِ والملابسِ ونحوِهما. فالتخييرُ بين التمرِ والزبيبِ مَثَلاً فالتمرُ ليس بواجبٍ لا بخُصوصهِ من جهةِ أنه تَمْرٌ، ولا بعُمومهِ من جهة أَنه أحدُ المُتناوَلات.

= قلتُ: وأما ما وقع في طبعة دار السلام من عَزْوِ الحديث باللفظ الذي ذكره القرافيُّ إلى البخاري ومسلم وأحمد وأبي داود وابن ماجه والدارمي، فهو تخليطٌ شديد، وإنَّما وقع لهم ذلك اغتراراً بالمعجم المفهرس لألفاظِ الحديثِ، وقديماً قال الحافظ ابن حجرٍ رحمه الله: من اشتغل بغيرِ فنِّه أتى بالعجائب.

(١) انظر «الذخيرة» ١٢/١٢٨ حيث ذكر القرافيُّ أن للتخيير في الشريعة أربعةَ معانٍ.

ويكونُ التخييرُ بين الشيئين وكِلاهما واجبٌ من جهةِ عُمومه دون خُصوصه، كالتخييرِ في كفّارةِ الحِنْثِ، فإنَّ العِتْقَ مثلاً واجبٌ من جهةِ أنه أحدُ الخِصال، وغيرُ واجبٍ من جهة أنه عِتْقٌ، وكذلك القولُ في الخَصْلتَيْن الأُخْرَيَيْن من الكُسْوَةِ والإطعام، فقد ظهر لك أنَّ المُخيَّرَ بينهما قد يتَّصفان بالوجوبِ من جهةِ خُصوصِهما وعمومِها، وقد لا يتَّصفان به لا من جهة خُصوصهما ولا عُمومِهما، وقد يتَّصفان به من جهةِ عمومِهما دون خُصوصِهما، وأما الاتِّصافُ بالوجوبِ من جهةِ الخُصوصِ دونَ العُموم فمُحالٌ شَرْعاً وعَقْلاً بناءً على أنَّ الخُصوصَ يتوقَّفُ على العمومِ، وأنَّ ما لا يتمُّ الواجبُ إلا به فهو واجبٌ بخلافِ العكس، فإنَّ العُمومَ لا يتوقَّفُ على الخُصوص، وهو الفرقُ بينهما، فتأمَّل هذه المباحثَ والفُروقَ فإنَّها واقعةٌ في الشريعةِ وُقوعاً كثيراً والله أعلم[1].

* * *

(١) انظر «المنثور في القواعد» ١/ ١٤٤ للإمام الزركشي.

الفروق

فهرس موضوعات المجلد الثاني